

प्रथम संस्करण, वैशाख, १८७९ शकाम्ब
विक्रमाब्द २ १४, सीमाब्द १९१७

सर्वाधिकार प्रकाशकाधीन

धर्मिन्सु खलु खयमे पचास नये पैसे

सबिन्सु सप्त खयमे पचास नये पैसे

‘अध्यात्मयोग और विच-विचिन्तन’ नामक यह ग्रन्थ, पूर्य राष्ट्रपति देशरज डॉक्टर रात्रेन्द्रप्रसादजी ने, परिपद से प्रकाशित करने के लिए, मेला था। परिपद के सञ्चालक-मण्डल ने नियमानुसार दो विशेषज्ञों—पटना-विश्वविद्यालय के दर्शन-शास्त्र विभाग और मनाविज्ञान विभाग के प्राफेसर परिहृत हरिमोहन झा और कुमार दुर्गानन्द सिंह—में इसको बंभषाकर प्रकाशनार्थ स्वीकृत किया। सत्यभ्रातृ सञ्चालक-मण्डल के ही आदेशानुसार गया कंसिब के मनाविज्ञान विभाग के प्राफेसर और हिन्दी-त्रैमासिक ‘दार्शनिक’ के अत्यन्त सम्पादक श्री अर्जुन चौधे काश्मप से इसका संशोधन सम्पादन करावा गया। उन्होंने सेपक की मौखिकता की सुरक्षा पर ध्यान रखा।

दक्षिण-भारत के एक स्वर्गीय हिन्दी-लेखक इस ग्रन्थ के निर्माता हैं। एक तो यह ग्रन्थ पूर्य राष्ट्रपतिजी द्वारा प्राप्त हुआ था दूसरे यह एक आन्ध्र-राय-निवासी और राष्ट्रमायानुधगी युवक द्वारा एक गहन विषय पर सफलतापूर्वक लिखा गया था, इसलिये परिपद ने इसका विविध निरीक्षण-परीक्षण और सम्पादन कराने के बाद प्रकाशन किया।

यद्यपि इस ग्रन्थ के प्रकाशन में कुछ अधिक समय लग गया, तथापि हमें हर्ष और सन्तोष है कि स्व ग्रन्थकार क वयोवृद्ध पिता और उनकी विधवा क जीवन-काल में ही यह प्रकाशित हो गया। ग्रन्थकर्ता क अत्यन्त बृह पिता इसको प्रकाशित देखने के लिए बहुत उत्सुक और ध्यप्र थे। वे नाममात्र हिन्दी जानते हैं, पर लेखक की विधवा हिन्दी लिखने-पढ़ने में कुछ अम्वस्त हैं और उनकी क द्वारा परिपद स इस विषय में बराबर पन-भ्यवहार हाता रखा। परिपद की काश्म में सुरक्षित बृह पिता क अँगरेजी पत्र और उक्त विधवा देवी क हिन्दी-भक्त अत्यन्त काश्मिक हैं। हम नहीं कह सकते कि प्रस्तुत ग्रन्थ को हस्तगत करके उन दोनों क हृदय में कैसी कस्या उद्देसित होगी, वह तो सहायकवनों के लिए ही अनुभूति का विषय है।

लेखक-परिचय

लेखक का शुभ जन्म आन्ध्र-राज्य के ‘नितोर’ जिले के ‘कवासो’ गावुन में, एक विद्या-भैरव-सम्पन्न ब्राह्मण-परिवार में, सन् १९११ ई. में, हुआ था। यह परिवार अपनी सदाचारिता उदारता और सहायकवयता क लिए प्रसिद्ध है। लेखक के पिता, वितामह और प्रवितामह नामी बकौल थे। सन् १९२१ ई. में, महात्मा गांधी क अखण्डयोग-आन्दोलन में पिता ने अर्थकरी बकालत छोड़ दी। लेखक ने भी हार्दिक स्वत की अन्तिम परीक्षा स चार मास पूरा ही पढ़ाई छाककर आपुर्बेद तथा संस्कृत-साहित्य का अध्ययन आरम्भ किया और दो बनों में ही आपुर्बेद-विहार की परीक्षा में सफलता प्राप्त की। किन्तु, बान्धिकाारी विचार रखने क कारण बिक्रितका की पनसाधुपता हेतकर बिक्रितक होना पसन्द नहीं किया।

उसी समय नवयुगक सेवक राष्ट्रमाया हिन्दी की ओर आग्रह हुए। आप इतने उत्साह से उद्यत साहित्य के अध्ययन में लगे हुए कि वाही बतों में हिन्दी के अग्रदूत बन्ना और सेवक हो गये। सन् १९१५ ई. में आप काशी-विद्यापीठ में पढ़ने चले आये। वहाँ डॉ. मंगलानाथ आचार्य नरहरिदेव, श्री सम्पूर्णानन्दजी और श्रीगुरु श्रीप्रकाशजी के स्नेहायन छात्र रहकर चार बतों तक बड़े मनोवाग म विद्याभ्यसन किया। विद्यापीठ में आप योगेश बाबू—वर्तमान स्वामी प्रहलानन्दजी, राँची—के भी स्नेहमात्रन थे। उनमें आपकी असीम भक्ति-भक्ति थी। वे भी आपकी कुशल बुझि, सुख-दुःख और स्वास्थ्य की खबर लेखकर बहुत खुश रहते थे। आप भी गोपाल शास्त्री दर्शन सचरी से संस्कृत-साहित्य तथा इतिहास-शास्त्र पढ़ा करते थे। किन्तु आप सबसे निष्ठा-व्यसनी ही नहीं थे बड़े कलाओं में भी रुच थे। इन्द्रावर में हुई अखिलभारतीय बौद्ध प्रतिबोधिता में आप सर्वप्रथम हुए थे। गुरुकुल विश्वविद्यालय (काशी) की हिन्दी-बाद-विचार प्रतिबोधिता में आपने एक पदक तो प्राप्त किया ही, अपने विद्यापीठ के लिए एक डीपी भी जीती।

सन् १९१६ ई. में आप काशी-विद्यापीठ में दर्शनशास्त्री हुए। उसी साल चितम्बर में इस ग्रन्थ को पूरा तैयार कर दिया। इसमें आपको अपने गुरु योगेश बाबू से पर्याप्त प्रोत्साहन और पर प्रदर्शन प्राप्त हुआ। इसके अन्तिम अध्याय में योगेश बाबू से आपकी बड़े सहानुभूति लेनी पड़ी। ग्रन्थ समाप्ति के पश्चात् आग्रह छोड़कर आपने छेड़कों व्यक्तियों का हिन्दी की निम्नगुण शिक्षा दी। आप ऐसे वक्ता अत्यापक थे कि विद्यार्थी दिन-रात आपकी पर रहते थे। आपकी प्रवचन सुना और वक्ता प्रवृत्ति से विद्यार्थी अनायास आकृष्ट हो जाते थे। बिन छात्रों से आपका सम्पर्क इतना था उनमें देश-भक्ति, हिन्दी सेवा, चरम प्रेम और राष्ट्रीय शिक्षा के महत्त्व की मानना तथा बचाया करने थे। समाज सुधारक के रूप में आप एक सजीन पेशवा थे। पर पर आपका चारों ओर विद्यार्थियों की भीड़ लगी रहती थी। बाह-विचार में अपने प्रतिस्पर्धियों के लिए आप एक आर्तक थे किन्तु उद्यम गमी आप अविश्वता या अभिप्राय नहीं बिजाते थे। वो कुछ आप बूढ़ों को उपदेश करने थे उसी से अनुसार स्वयं आचार्य भी करते थे।

इस ग्रन्थ के अतिरिक्त आपने इन्डियन मारत के विषय-विस्मृत कृत महर्षि रामचन्द्र जी जीवनी भी हिन्दी में लिखी है। आपने पाठ्य-मार्ग की अँगरेजी पुस्तक 'थर्च इन्ट्रो विन्टो इन्डिया' (Search into Secret India) का सुन्दर हिन्दी-अनुवाद भी किया है। उक्त दोनों पुस्तकें सम्प्रदाय (विचार-वाक्य, मन्त्र) से प्राप्त हो सकती हैं। इन्डियन मारत हिन्दी प्रचार समा (मन्त्र) के लक्ष्यस्थान में आपने 'हिन्दी-संस्कृत शब्दकोश' तैयार किया। 'बोधिका' का और डॉ. सम्पूर्णानन्द के समाजवाद-विषयक हिन्दी-निम्नगुण का लेखन में भी अनुवाद किया था वह अभी तक अध्यापित है।

सन् १९१२ ई. के सविनय अवज्ञा आन्दोलन में आपकी होने और सार्वजनिक स्थान में बिदेसी बतों को अज्ञान से नजर आपकी एक बत का समय कायदा का इरादा था। उद्यम साध पाँच थी स्पष्ट का अर्थ इतना ही था। परन्तु, गोरी सरकार आपसे कुछ बचन न कर सकी। आपके बूढ़े मित्र चार बार और बूढ़ा माता

तथा छोटे माई दो-दो बार कृष्ण-सम्प-स्पर्शी की वाजा कर आये हैं। स्वतन्त्रता-संग्राम में आपका सारा परिवार बलिदानी बीर बना रहा।

कारा-मुक्त होने पर आप कुछ दिन गयटूर जिसे में स्वामी सीताराम के विनयाभ्रम में बन-सेवा-कार्य करते रहे। सुबुपरान्त आन्ध्र-विश्वविद्यालय में 'हिन्दी-परिचय' के पद पर नियुक्त हुए। विश्वविद्यालय में अपनी अद्भुत मेधाशक्ति के प्रभाव से स्नातकों को ऐसा आह्वय किया कि वे आपके अनुगत हो गये। उनको आप दर्शन, इतिहास राजनीति, अर्थशास्त्र हिन्दी, तेलुगु, संस्कृत अँगरेजी आदि विषयों पर बाह्य विवाद करने के लिए तैयार करने थे। आपके चरित्र-अल से स्नातक इतने प्रभावित थे कि उन्होंने सन् १९४२ ई. में आपके आकरिमऊ निबन्ध के पश्चात् पर्याप्त बन-समग्र करके विश्वविद्यालय की ओर से आपके नाम पर हिन्दी के सर्वोत्तम छात्र को प्रति वर्ष एक पुरस्कार देने का निश्चय कराया तथा आपके शोककुल बन्धों के लिए पाँच सौ रुपये भेजकर गुरु-मर्कटि का आदर्श उपस्थित किया।

आपके शोक में जो समा विश्वविद्यालय में हुई, उसमें बच्चाओं ने आपको विश्वविद्यालय का सर्वभेद्य आदर्श अम्मापक कहकर अनाकृति अर्पित की। स्वामीय पत्रों ने भी लिखा था कि 'आन्ध्र के आकाश का एक दीप्त नखन अस्त हो गया। आपने अनेक विषयों पर ऐसी टिप्पणियाँ लिख छोड़ी हैं, जो कई स्वतन्त्र पुस्तकों के रूप में विकसित की जा सकती हैं और उनमें हिन्दी का पारिभाषिक कोश तैयार करने योग्य प्रचुर सामग्री भी है।

खेखक के पिता' के उद्गार' का सारांश

"जिस भाषा में यह मनोवैज्ञानिक पुस्तक लिखी गई है उसका मुझे अत्यल्प ज्ञान है किन्तु जो उसके मर्मज्ञ हैं उनका कथन है कि यह महान् ज्ञान का उद्घाटन करती है और मनेष्यापूर्व तथा मौखिक चिन्तन से संवसित है। इसका प्रकाशन सन् १९२७ और १९२९ ई. के मध्य हुआ था। उस समय इसके खेखक की अवस्था तईत वर्ष की थी। इसकी रचना की प्रेरणा भी बोगेश बाबू से मिली थी और उन्होंने ही अन्त तक मार्ग-प्रदर्शन किया था। यद्यपि यह पुस्तक पचीस वर्ष पूर्व लिखी गई थी, तथापि इसमें वर्तित अप्यारम विषय चिरनवीन और शाश्वत है।

"इतने अधिक जिलम्ब से भी इस पुस्तक का प्रकाशन हो सका यह वा. रामेन्द्रप्रसाद की कृपा का फल है। उन्होंने मेरी अपील सहानुभूतिपूर्वक सुन ली और इसे प्रकाशित करने के लिए बिहार-राष्ट्रमाया-परिषद् से सिद्धारिण कर दी। अतः मैं उनके प्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट करता हूँ। मैं बिहार भी विद्योगीहरि का भी आमार मानता हूँ जिन्होंने इसपर अपनी सम्मति देने की कृपा की, जिससे प्रभावित

१—Varugante Venkata Subbaya.

२—उपग्रह के बुरा जित से खेखक की विरक्त बीसवीं-वीं वर्षा का मन्त्रण अँगरेजी में लिखता था। अन्तिम सन्निधि हिन्दी अनुवाद करी दिया गया है।

३—एन्नी प्रन्थ में अन्तम प्रकाशित।

होकर राजेश्वर बाबू ने इसमें विलक्षण सीसे की कृपा की। मैं अपने पुत्र ने मित्र जी की रयिवा (मन्त्री, अलिखित भारतीय आदिमहाविद्यालय-संघ शिक्षा) का भी बड़ा उपकार मानता हूँ जिन्होंने श्री बिजोगिहिरि के पास इसकी पाण्डुलिपि से बाकर दिपसाई और उनकी सम्मति के साथ इसे राजेश्वर बाबू की सेवा में विचारार्थ उपस्थित किया। मैं विहार-राष्ट्रभाषा परिषद् का भी बहुत कर्नधार करता हूँ, जिधने इसका संपादन कराके इसे श्रीम अक्षयबाबा।

मेरे पुत्र बैकटेहर शर्मा के मरे बीहद वर्ष हो गये। उठती कबानी में ही वे पक्ष बसे। किन्तु, उनकी आत्मा यह देखकर प्रसन्न होगी कि उनका परिश्रम व्यर्थ नहीं हुआ, बल्कि विद्याभिरुचि परिवारों में उसका आदर हो रहा है।

“यह पुस्तक राजी के राजाजी महानपादजी को महा-महिर्पूर्वक समर्पित है जो पहले बोगेश बाबू के नाम से परिचित थे और जो काशी विद्यापीठ में प्रबन्धकार के रूप में तथा बिनके अतिरिक्त स्नेह एवं अनवरत प्रोत्साहन से लेखक को इस पुस्तक के लिखने की प्रेरणा मिली और जिन्होंने इसे सम्पूर्ण करने में भी बड़ी सहायता दी।”

जिहोर (बन्ध)

१४-४-१९६६

}

अरुणदेवेंद्र सुब्बा

लेखक के पिता ने भारतीय डॉ. मगवानदास जी और आचार्य नरेन्द्रदेव जी से प्रबन्धकार का मातृ रूप हो प्रशिक्षण भी मेरे हैं और उनकी इच्छा है कि पुस्तक में वे भी हों। अतः उन दोनों की अविकल प्रतिक्रिया अनिवार्य प्रकाशित है।

अब मैं मगवानदासजी ने इस प्रबन्ध पर अपनी सम्मति देते हुए लिखा है कि भारतीय भाषाओं में ऐसा कोई कृत्य प्रबन्ध नहीं देखने में आया है। आशा है कि हिन्दी-भाषाओं को भी यह दार्शनिक प्रबन्ध सुबोधपूर्ण और जानबूझकर प्रतीत होगा।

श्री रामनवमी, शुक्रवार १९७७

वि. स. १९७७ अ. १९७७ ई.

}

शिवपूजन सहाय

(अध्यक्ष)

कव्य-मंथन और चित्र-विधान



प्रकाशक—स्वर्गीय श्री कैप्टेन शर्मा
(ब्राम्ह-राय मिश्रा)

लेखक को प्राप्त डा० भगवानदास के प्रशंसा-पत्र की अविकल प्रतिलिपि

Shri O Venkateshwara studied in the Kaashi Vidyapeeth of Banaras for some time. As President and Principal of that institution, I had occasion to see his work. He has acquired very great proficiency in the Hindi language. At a debate in Hindi in the Gurukula Mahavidyalaya (of Kangri) he won a medal for himself once and also a trophy for the Kaashi Vidyapeeth.

He had compiled, in Hindi, a work on Psycho-analysis based on some standard works on the subject in English. I have seen portions of it and found it very promising. If a teacher of Hindi be needed by any institution in the Andhra country it would be difficult to find one better qualified for the work than Shri Oruganti Venkateshwara.

I have seen in part the book Adhyatma Yoga and am very greatly pleased with it. I think there is no such book in any of the Indian languages.

3, Canning Lane
New Delhi
1st 1936

Sd /- (Dr) Bhagwan Das.
(Pres. of Kaashi Vidyapeeth.)
BANARAS

लेखक को प्राप्त आचार्य नरेन्द्रदेव के प्रशंसा-पत्र की अविकल प्रतिलिपि

Shri Venkateshwar Sharma passed the Shastris Examination of the Kaashi Vidyapeeth in the year 1920 with English Hindi and Philosophy (both Eastern and Western) as his optional subjects and was placed in the First Division.

He has a fair Knowledge of Hindi. He has passed the Visharad Examination of the Hindi Sahitya Sammelan and has also worked as a Hindi teacher in Cuntur. His stay in Banaras for more than four years has been of special benefit to him in this subject. He has not only come in living contact with the language but has also had an opportunity of meeting some of the best writers of Hindi. His character is exemplary.

Shri Kaashi Vidyapeeth
Banaras
1 1935

Sd /- Narendra Dev
Principal,
Kaashi Vidyapeeth

लेखक की पुस्तक पर भी ।

एक सज्जन काशी विद्यापीठ के एक
 आचार्य देव क । सज्जन माया मायी होते हुए
 उत्कृष्ट शैली में ऐम गम्भीर विषय पर यह महत्त्व
 अमर हो गये इसमें शंका नहीं । ग्रन्थ के लेखने से
 अस्वास्थ्य बाध एवं विषय विकलता का निवृत्ति गहरा अ
 प्राप्ति तथा पाश्चात्य-साहित्य की सूक्ष्म और विस्तृत गवेषण ✓

पुरातनता में ही मूल काव्य में इस साहित्यकार को ।
 हिन्दी-साहित्य का यह आचार्य-निवासी विद्वान्, यदि जीवित रहत
 यह जानकर दुःख होता है कि वह अष्टम ग्रन्थ अथ तक ।
 निम्न श्रेणी तक का साहित्य प्रकाशित हो जाता है और
 'अस्वास्थ्य-मोय और विषय विकलता' जैसे रक्त कुल में पड़े रा
 वह हर रहता है कि उनका पैदा पैत आपदा और साहित्य-
 संस्कारों में ऐसे ग्रन्थों की उपेक्षा कर दिया जाती है ।

हरिजन-संस्कार-संग्रह, दिल्ली-१ }
 १४-४-५४ ई }

विषय-सूची

पहला अध्याय

- १ विषय प्रवेश १-१७
- २ विश्व विखेपण का इतिहास १८-३६
- ३ भौतिक और मानविक अन्तर्गत ३७-४८

दूसरा अध्याय

- ४ अज्ञात चिह्न ५-६२

तीसरा अध्याय

- ५ अहंकार, काठ और अज्ञात ६३-७८

चौथा अध्याय

- ६ अग्नि, उसके विभाग और तदनुकूल चैतन्य ७९-१०१

पाँचवाँ अध्याय

- ७ काम शक्ति १-१-१२८

छठा अध्याय

- ८ काम शक्ति स्वर्ग और निरोध १२९-१३३

सातवाँ अध्याय

- ९ प्रत्यगमन आरोप और तादात्म्य १४४-१७८

आठवाँ अध्याय

- १ शुभ निष्पत्ति १७९-२१४

नवाँ अध्याय

- ११ गुल दुल और बाणनाई २१५-२४८

दसवाँ अध्याय

- १२ अपने को जानने तरीकार करो बही हो जाओ २४९-२६३

अध्यात्मयोग और चित्त-विकलन

विषय प्रवेश

संसार में किसी का सदा कृति नहीं मिलती। आशा निराशा कृति अकृति, सुख दुःख आदि सभी का होने हैं। यन्त्रि जीवन-संग्राम में मनुष्य निराशा अकृति और दुःख को मूल में उठाकर बैठना चाहता है, पर वे पुनः पुनः उस आ परते हैं। जितने वेग में वह उनका हटा देना चाहता है उतने ही वेग से वे आकर उससे लिपट जाते हैं। इस कारण मनुष्य प्रायः हमेशा ही उलट रहता है और चाहता है कि उसे कोई ऐसा आत्ममन या आधार मिले जिससे वह संतुष्ट हो जाय। वह ऐम आधार की खोज में निकल पड़ता है। आ आत्मत मुग बेनगला हो आ सदा एक-सा रहता हो, जो पूरा हो और हो जो नित्य। वह उस आत्ममन के लिए सारे विश्व को खोज डालता है। इस खोज में उसकी इन्द्रियाँ उस बहुधा पीड़ा होती हैं क्योंकि वे स्वभाव से बाह्य दृष्टिकाली होती हैं। उपनिषद् का कहना है— स्वयंभू ने इन्द्रियों को बाह्योन्मुख उत्पन्न किया। अतः व्यक्ति बाह्य का ही देखता है।^१ वह अन्तरात्मा का नहीं देखता। वह बात ठीक ही है। मनुष्य जन्म में ही बाह्य वस्तुओं को स्वार्थ विषयों का देखता है। अतः वह समझने लगता है कि इन्हीं विषयों से उस कृति मिलेगी। वह इन्हीं विषयों में अपनी कृति का आत्ममन पाना चाहता है। वह देखता है कि अपना मुग वह स्वयं नहीं लाय सकता। संसार में अनन्य विषय परिस्थितियाँ उस दिग्राई पड़ती हैं। उन्हें जीव विना उस शान्ति या मुग की तनिक भी आशा नहीं मान्य होती। उन परिस्थितियों में वह जबल अपने ही दस्त पर विश्वास नहीं करता मनुष्य उस अपने ही उलट विचारोंगले अन्य सामा की सहायता की अपेक्षा होती है। अतः समान उद्वेगप्राप्त समान विचारोंगले व्यक्तियों के इस समयाय में एक समाज की स्थापना होती है।

व्यक्ति देखता है कि समाज में रहने में उस अनन्य सुविधाएँ हैं। किन्तु साथ ही समाज के लिए उसे अपने आनन्द स्वार्थों का निष्कर्ष भी देनी पड़ती है, यद्यपि वे स्वार्थ प्रायः स्वार्थ ही होते हैं। फिर भी आध्यात्मिक दुःख की अपेक्षा मुग की मात्रा अधिक मिलती है। अतः समाज की शान्ति प्राप्त में भाग लेना के लिए हम अपनी ग्राह्य नहीं रह जाती। वह समाज का अधोऽर्ग मान्य लगता है और समझने लगता है कि समाज के मुग में ही उसका मुग है तथा समाज की आश्रितियों के लिए उसका अस्तित्व है। वह जानता है कि समाज उसकी रक्षा करेगा। अतः वह अपना

है कि यदि समाज के लिए उन्हे प्राय भी देने पड़ें ता भी उस दिक्कतना नहीं चाहिए। ऐसी स्थिति में समाज के नियम उस अरथ और शाश्वत प्रतीत होत हैं। उन्हे समझा है समाज की सुस्थिति सुविविध संरक्षण है अतः समाज की उन्नति उसके लिए अन्तिम लक्ष्य है और उसमें निरर्था का पृथक्प्राय प्रतिपादन उसका परम कर्तव्य है। ऐसी स्थिति में जीवन के अन्य उद्देश्य वन्धो को वह समाज के लिए ही उत्तर प्रकाश एवं संस्थिति के लिए ही प्रकाश करता है और उनकी प्राप्ति के लिए सतत चन्द्र रहता है। किन्तु 'उत्तर प्रसार का जीवन लक्ष्य एक आत्मसमाज है' उसका अनुसरण करना कठिन है। 'यही आचार पर वह कहता है—' आदर्श प्राप्त करना सम्भव नहीं है, उसके आसपास ही परका आ करता है।' 'उत्तर प्रसार व्यक्ति समाज के नियम तथा समाज के विकास का परम लक्ष्यो तथा न प्रति नियम आगमक रहता है।

बहुधा वह देखते में आता है कि व्यक्ति अपने ही समाज का अन्य समाजों से भेद मानता है अपने ही समाज के नियम का वह ऐसी समझता है। व्यक्ति दूसरे समाज पर अपने समाज की बात जमाना चाहता है। 'उस कारण वह जिस सुख की ओर में आगे बढ़ता है उसे ही मूल जाता है। उसका स्थान पर वह यह मानने लगता है कि समाज जैसे एक कस्बित रस के लिए ही अस्तित्व रहता है। वह चेष्टा करता है कि दूसरे लोग भी समाज का विकास मानें। इस विचारवाय में पड़कर मानव-समाज के अनेक उत्साही व्यक्तियों ने साम्राज्यों की स्थापना की। यही मानना 'क्रिस्टेन राज्य करे, उसकी (उत्तर विधु की) सहर्ष राज्य करें' 'विद्या-भूमि' एवं 'मातृ भूमि' आदि उद्योगों का रूप धारण कर विस्तृत हुई। समाज के सुख साधन में ही उसका सुख है। ऐसा समझकर वह समाज के भीतर रहना पसन्द करता है। अपनी पूर्ण स्वतन्त्रता को भी सिलावलि देकर वह सीमाबद्ध होता है और अपनी सारी शक्तियाँ समाज की उन्नति के लिए लगाता है। फलतः समाज में उपकरणों की भरमार हो जाती है। संपत्ति बढ़ती है और सुख सामग्री से बुनियाद भर जाती है। उसकी इन्द्रियानुभूतियाँ जिन जिन वस्तुओं तक पहुँच पाती हैं उनकी उन्नति में वह लक्ष्य जाता है—दूसरी समुद्र आनाथ सभी पर उसका आचरण आ जाता है। प्रकृति उन प्रत्येक स्थल पर आह्वान करती ही प्रतीत होती है। उसका आह्वान को स्वीकार कर वह हरन प्रयत्न की बरा में करता है। इस प्रकार व्यक्ति विपक्ष सुख या मौलिक सुख की प्राप्ति के लिए प्रकृति की सारी शक्तियों को अपनी प्रजा की सुखता में बाँध देना चाहता है। वह प्रकृति के अनुकूल अपने को परिणतित नहीं करता बल्कि अपनी इच्छा के अनुकूल प्रकृति को मोड़ देना चाहता है।

इस प्रकार की विचारवाय के अनुयायी पश्चिम के रहनेवाले हैं। वे प्रकृति के मूर्तिमान अवधार हैं। बाह्य नियम उनके लिए प्रधान है। यदि उनके लिए साधन और साध्य दोनों हैं। इसी उद्देश्य का पूरा करने के लिए वे प्रयत्न करते हैं। वे

१—The weak is only approximately approachable.

२—Rule Britain, rule the waves' Fatherland Motherland.

समझा है कि बिना बुद्धि के प्रत्येक प्रवृत्ति बश में नहीं की जा सकती। अतः वे भौतिक विज्ञान पर भी ध्यान देने हैं। किन्तु उनका भिन्न विरोधत वास्तवगत ही, विषय ही तथा समाज ही प्रधान है। उनकी दृष्टि में मानसिक शक्तियाँ मौख हैं। उन्हें इनकी आवश्यकता नहीं तक प्रतीत होती है जहाँ तक प्राकृतिक शक्तियों का बश में करने में उनमें सहायता मिले। अतः मानसिक शक्ति की विषय उपरति नहीं होती। भौतिक उपरति का पराकाष्ठा का पशुबल जाती है, लेकिन मानसिक उपरति प्रायः प्राथमिक अवस्था में ही रह जाती है। अतः सुख के सभी साधनों एवं उपकरणों के उपस्थित रहन हुए भी मनुष्य की वृत्ति नहीं होती। उपकरण और भौतिक विज्ञान बढ़कर एक दूसरे के विपर्यय में व्यक्तियों की सहायता करन हैं। अतः अतृप्त व्यक्ति सोचन लगता है कि उसे समाज में बाँटित सुख नहीं मिल सकता; कोई बाह्य विषय उस अभिलषित परम सुख या शान्ति की प्राप्ति नहीं कर सकता। तीनों बाधाओं में एक ही प्रकार की शान्ति प्रदान करनेवाली चाह बसु उस दिखाई नहीं देती। वह सब-कुछ अभ्यस्यन करता है और अन्त में हार मानकर बैठ जाता है। जैम पीस्ट न कहा है—

कठिन परिश्रम करके मैंने
दिया अप्रत्यक्ष महारा
इसमें बैठाऊँ स्वास घम का।
किन्तु जहाँ है शान्ति क्षिप्त मैं
विषय अनादी और खरिद
बढ़ाये जा ही।
जाना केवल बड़ी मध्य है
नहीं जान मझमे हम कुतः ।^१

भौतिक विज्ञान में बहुत उपरति की है परन्तु व्यक्ति की कृता अथ भी नहीं बुझी। भौतिक विज्ञान के शरभेष्ट पाश्चात्य विद्वानों के विचार हीराशाल हो रहे हैं। वे कहाँ जा रहे हैं, उन्हें नहीं जान है। उनका कहना है 'हम अपने आविष्काराद्यन्त्रों प्रतिमा एवं विज्ञान का शर कर। हुए भी खरना के रसभाव रूप एवं उसकी प्रगतिशील में मानसिक रूप से क्षयप्रिय है। हम कहाँ जा रहे हैं नहीं जानते और न हमें यही शान्ति

१—I have also Philosophy
Medicine Jurisprudence too
And to my cost Theology
With ardent labour studied though
And here I stand with all my love
Poor fool no wiser than before
..... and learn
That we in truth can nothing know

है कि हम अपने अनुकूल मार्ग पर हैं। यदि भविष्य में कोई वांछनीय लक्ष्य है भी, तो क्याचित् हम उससे बहुत दूर जा पड़े हैं।^१

‘यह आश्चर्य’ शिन्तु सत्य है कि प्रतिवर्ष मानव मन प्रकृति की शक्तियों पर विमुक्त स्थापित करता जा रहा है किन्तु उस क्षमता पर ही संयम नहीं है और वह मनो-रा रों अशोभित एवं अस्वस्थ पड़ा हुआ है।^२

‘हम सब जानते

जब तक हम वह समझ न पायें

कोई भी निर्माण न सार्थक

यदि इस मानव-आधिपत्य ने

मानव का निर्माण न होता।’^३

इस प्रकार पाश्चात्य विद्वानों को शिथिल हो रहा है कि मानव नियंत्रण में सुख-शान्ति नहीं पा सकता। सभी बाधा उपकरणों के मिलने पर भी मनुष्य का अन्तराल धीरे-धीरे बढ़ता है। वह ‘मानव’ नहीं बन सकता। अतः पाश्चात्य विद्वान् अब अपनी दृष्टि बाह्य जगत् से हटा रहे हैं और मानव बनानेवाले शक्तियों के लिए अन्तराल खोज कर रहे हैं। उनकी दृष्टि बाह्य रूप को छोड़कर अन्तराल अपनी ओर खींच पड़ती है और अन्तराल में अपने-आपके अन्तराल जाती है।

अपने-आपके अन्तराल में रहता है। उसी में जो वह अपने आन्तरिक समझने लगता है। बाह्य जगत् के सभी पदार्थ बढ़ते हैं। किन्तु ‘मैं’ का जो बोध होता है वह नहीं बढ़ता। मैं हूँ या नहीं हूँ^४ वह सन्देह किसी को नहीं हाता

१—With all our boasted ingenuity and science we are almost fundamentally ignorant of the character of our civilization and its trends. We do not know where we are going, neither do we know that we are on our way. If there is desirable goal somewhere in the future we may be far out of our way.—*Wilson D. Wallis, Scientific Monthly May 1929 p 454*

२—It is strange that but true that year by year the human mind tends towards omnipotence over the forces of nature retaining an irrational primitively in the lack of command over himself.—*Scientific Monthly April 1929*

—We are all blind until we see

That, in the human plan

Nothing is worth the making, if

It does not make the man

—*Edwin Markham, Scientific Monthly June, 1929.*

३—यदि हमारे अन्तराल में वह वांछनीय है। हमने जाना है।

डेकार्टे (Descartes) ने कहा ‘Cogito ergo sum’ (मैं सोचता हूँ, अतः मैं हूँ।) क

हम सोचते हैं, अतः हम हैं। किन्तु यह वांछनीय है वह सोच ही नहीं बनता। Sum ergo cogito (मैं हूँ अतः सोचता हूँ) अन्तराल अन्तराल ही है।

क्योंकि सन्देह करनेवाली चेतन-शक्ति भी तो 'मैं' ही है। 'मैं' कहने से प्रायः वेह विशिष्ट चैतन्य लिया जाता है क्योंकि 'मैं' कहते हैं व्यक्ति को 'अमुक का पुत्र मैं 'अमुक नामधारी मैं' इसी प्रकार का अमुक होता है। व्यवहार में चैतन्य और शरीर का भेद नहीं दिखाई देता। चेतन और वह क बीच के तादात्म्य पर व्यवहार अवलम्बित है। इसी व्यवहार में मनुष्य को सुख दुःख, तृप्ति अतृप्ति आदि का अनुभव होता है। सुख और दुःख वेदनाएँ हैं। बाह्य प्रपञ्चगत विषयों के सम्पर्क से व्यक्ति को सुख दुःख का बोध होता है। विषय बाह्य प्रपञ्च में है। उनसे होनेवाली वेदनाएँ तथा भाव्य व्यक्ति के अन्दर होने हैं। इससे पता चलता है कि अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग दोनों को जाननेवाला कुछ है और वह दोनों के सम्पर्क में है। इस सम्पर्कवादी 'कुछ' को मन कहते हैं। इसी दृष्टि से 'मन' का यह कथन है :—

‘अव्यवहारीमवरसैव मया सदसद्व्यवहृम् ।’

किर आत्मा से सत् और असत् भावमय, दृश्य अदृश्य स्वरूप, चेतन-अज्ञ-स्वभाववाले मन को प्रकट किया।

मन सम्पर्कवादी है। अपने स्थान के बल से वह दो राशियों का प्रभु है। उसकी शक्ति से दो प्रान्त रक्षित होते रहते हैं। यदि हम मन को यश में कर लें तो दोनों अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग हमारे बर्तीभूत हो जायेंगे क्योंकि बितने संवेद्य हैं, उन मन से ही संवेदना पाने हैं। अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग दोनों संवेद्य हैं। मन इन दोनों के लिए कीलक स्वरूप है। अवश्य सत्ता के सभी विद्वानों ने मन की प्रधानता स्वीकार कर ली है।

‘मन एव मनुष्याणां कारणी कर्मलोकयोः ।’

मनुष्यों के बन्ध और मोक्ष का कारण मन ही है।

‘जीवन्निवृत्तपरिस्मृता पुंसां चित्तं स एव च ।’

जीन चित्त का परिस्मृति है और पुरुष का चित्त वैसा है पुरुष वैसा ही है। मन को छोड़कर और कुछ नहीं है। हम मन के अभिप्रेत कर्म हैं। शरीर बल नश्वर विश्वासमात्र है। जैसे विचार होते हैं मनुष्य वैसा ही होता है।^१

‘बाकी रही भावना जैसी हरि मूर्ति देखी तिन पैसी —ऐस अनेक वाक्य मिलते हैं जिनसे स्पष्ट भासूँ होता है कि मन एक मुख्य अवयव है।

सुख या शान्ति के आलम्बन का अभिप्रेत करने-करते मनुष्य ने मन को पाया का विशिष्ट-स्थानवर्ती है जिसके शान्त स अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग दोनों बर्तबर्द हान हैं। अतः मानवी प्रथा ने मन का अध्ययन किया और आज भी कर रही है।

इस विषय का अध्ययन करते समय पाश्चात्य देशों के लोग प्रायः मन के मौक्तिक रूप का ही अध्ययन करते हैं। भौतिक जगत् में अभिस्तमित शान्ति पाने पर भी उसकी असत्यता पर उन्हें विश्वास नहीं होता। अतः मन में और भूत जगत् में क्या

१—मनुस्मृति १-१४।

२—There is nothing but mind we are expressions of the one mind body is only a mortal belief, as a man thinketh so is he —W. James, *Varieties of Religious Experience* P 104

सम्भव है, इसी का पाश्चात्य भाग अध्ययन करत हैं। वे चेष्टना चाहते हैं कि मानव शास्त्र न अध्ययन से समाज में रहते हुए व्यक्ति को 'मानव' बनाया जा सकता है या नहीं।

कभी-कभी वहाँ के प्रमुख विद्वानों का ध्यान अन्तरात्मा की ओर जाता है। वे समाज की सीमा से ऊपर उठकर एक क्षण के लिए चारों ओर दृष्टि डींगत हैं। उन्हें शान्ति दिव्यार्थ पवती है किन्तु समाज के प्रति उनका भी राग है वह नहीं छूटता। अतः वे उस कलासूक्ष्म परम शान्ति के आभास में भी हिचकते हैं और उसकी ओर से झल्लें बन्द कर देते हैं। वे स्थूल प्रत्यक्ष रूपगुच्छ विषय चाहते हैं। जर्मनी के प्रमुख दार्शनिक श्लेट कहते हैं :—

"भारत के विषय में मेरे मन में कुछ नहीं है। परन्तु मुझे उसमें भय है क्योंकि वह भरी कहना का अक्षय तथा निराकार के राज्य में प्रवेश के लिए जाता है। इस परिस्थिति से मुझे अपनेसे क्या मैं अधिक बचाना चाहिये।"

एक स्थान पर जियना के प्रमुख मनोविज्ञानवेत्ता डा. सिगमन्ड फ्रायड भी वही संकोच दिखाते हैं—

"जो बातें ठूठत होती हैं वे बरि गम्भीर और रहस्यपूर्ण दिव्यार्थ हैं तो वह हमारी मूल नहीं होगी, क्योंकि हमने उस प्रकार के सिद्धान्त पर पहुँचने के लिए कोई कामिया नहीं की है।"

पश्चिम के लोग वास्तविकता के उपासक हैं। इसी कारण पूर्ण तरह नहीं बन सके। पाश्चात्या की यह परिस्थिति उबल उठनी की नहीं है। 'मानव' बनने के लिए जो कार्य भी प्रयत्न किये जा उसका भी आरम्भ में यही हाथ होगा। उस पहले मैट्रिक जगत् का ज्ञान होता है और विविध भागों का भागी बनना पड़ता है। बाह्य विपत्तियों के योग द्वारा तुमि हानि के रास्ते ही व्यक्ति साबक मन करता है। उपनिषद् की कहानी है कि नारद ने अनन्य शास्त्रों का अध्ययन किया। किन्तु उन्हें शान्ति प्राप्त नहीं हुई। मन्वान् जनशुमार से वे शान्ति के मार्ग पृच्छते हैं—

"अथैहि भगव इति होरसमाद्य सगन्धुमारं नारदस्तु" होवाच बभूवेय तेष मोरसीह उपलब्धं बभूवामिति १११ स होवाचर्षेर्ब भगवाञ्ज्येभि बभूवैर्ह" सामवेत्समाधर्षोऽनुर्व मित्रिहस्तपुरातं वैष्णवं बभूवा वैर्ब विष्णु" शक्ति ईर्ब मित्रि वात्स्योवात्स्यमेवात्स्यतवं वैवस्वित्

—I have absolutely nothing against India, but I am afraid of it for it drags my imagination into the realm of the formless and maim-happen, against which I must defend myself more than even.—Goethe
III Withem Von Humboldt Oct 22 1826

—If what results gives an appearance of 'profundity' or bears resemblance to mysticism still we know ourselves to be clear of the reproach of having striven against anything of the sort.—I read, *Beyond the Pleasure Principle* P 46

मद्यविद्यां मूलविद्यां दक्षविद्यां नक्षत्रविद्यां सर्पवैद्यज्ञविद्यां तज्ज्ञावाञ्छामि ॥१॥ सांध्यम्
भगवो मन्त्रविद्वेषास्मि नागमविष्कृतं ह्यह मे भगवत्तन्मन्त्ररत्नरत्नितोक्तमात्मनिविद्धि सोऽहम्
भगवः कावांसि तं सा भगवाम्नाञ्छेय पारं तारयन्निति ।

“नारद सनत्कुमार क पास शिक्षा प्राप्त करने के लिए गये और उनसे बोले, भगवन् । मुझे विद्या दीजिए । सनत्कुमार ने कहा—आ आप जानते हैं, वह मुझे बता दीजिए । इसका नाम मैं कहूँगा । नारद ने कहा—मैं श्रुत्येव, यमुवेद, सामवेद, अथर्ववेद, तिहास, पुराण व्याकरण, पितृय (तर्पण आदि की विधि) राशि (अंकगणित) देव (महिष आनन की विद्या) विधि (समय विज्ञान) वायवावाय (तर्कशास्त्र) ऐकायन (कर्तव्यशास्त्र) देवविद्या (अक्षरशास्त्र), अक्षविद्या (उच्चारण शास्त्र-रचना, छन्दोरचना आदि) भूत-विद्या छत्र-विद्या नखन-विद्या सप्त-विद्या देवजन-विद्या जानता हूँ । भगवन् । मैं सबका भजनकर्त्ता हूँ । कुछ शब्दों का ही जानता हूँ, आसक्ति नहीं । आप-येसे लागा से मुना है कि आत्मवित् ही शास्त्र का विनाश कर सकता है । भगवन् । मैं चाहता हूँ कि आप मुझे शास्त्र के पार पढ़ावाय ।”

नारद अचिलाक अचिषिष और अचिप्रब १४ विद्यायाँ म पारंगत हुए। परन्तु उन्हें शान्ति नहा मिली। शाक समुद्र से पार जाने के लिए उन्हें इन चीजों से मुँह मोड़ कर आत्म निष्ठान् या अम्पात्म विद्या का अन्वेषण करना पड़ा। याज्ञवल्क्य और मीनेयी का भी उद्योग उल्लेखनीय है :—

‘मित्रर्षानिहोषाच बाह्यवर्णय उपास्यन्वा अरश्मस्मास्यानादुरित इन्त तेऽन्या
 क्मन्वायस्यान्मं करारातीति ॥१॥ साहोषाच मित्रर्षा यन्मुम ह्यं भगा-न्या पुविरी विंसेन
 पूर्णास्यात्कर्षं तेनाम्युतास्यामिति नतिहावाच बाह्यवर्णयौ यवैशेषक्यस्यवर्ता च विरं तथैव
 ते जीविनः’ स्वाद्युतन्मस्य मुनप्रारिण रिंसेन ॥२॥ साहोषाच मित्रर्षा येनाहं नायुता
 स्वी क्रिमिहं तेन कुर्वां यवव भगावन्वात् नवय मे म हानि ॥३॥’

“वाकरहम न कहा—मिरेयी मैं इस स्थान में बसा जाता हूँ। तुम कात्यायनी के साथ बन का बाँट ला। मिरेयी न कहा यदि यह पृथिवी रिक्त न पूरा रह ता क्या मैं अमृत हो जाऊँगी? वाकरहम न कहा नहीं तुम्हारा जीवन त्रैलोक्यपाल का है, पैसा ही हागा। रिक्त न अमृतत्व पाने की आशा मई। ह। तब मिरेयी बोली—ब्रह्म मैं अमर मई। बन लखी तब मरा क्या प्रयाजन! मगन्! जा आज जानत है बड़ी मुक्त बसाएण।”

इस प्रकार व्यक्ति भाग और उपयोग की अनिवार्यता का अनुभव कर मॉनिश जगत् में अपना मुँह भाड़ खाता है और अपना भाग की धार पालन लगता है। जलन व्यक्ति की नियन्त्रण का महत्त्व अधिक हो जाता है। समाज की उपाय के लगाने पर व्यक्ति की पूर्णता और बन जाती है। इसी कारण समाज का पुनर्गठन होता है। इस प्रकार की सम्पूर्ण के उदाहरण माध्यमों हैं। उनकी विचार

१—आदिम तन्त्रिणः स्वर्गां न ददात् ।

१—श्रुतिः ३ अङ्गिर १ १-१

१-प्रसादक उत्पत्तिः चतुर्विधा ।

भारा पश्चिम के लोगों के विचार-मण्ड से विपरीत है। वे समाज को अपनी उन्नति के लिए तब तक मान्य समझते हैं। जब व्यक्ति की उन्नति उनके यहाँ परम ध्येय है। इसका यह तात्पर्य नहीं है कि वे समाज का विरुद्ध कर रहे हैं। वे भी समाज निर्माण करते हैं। वे भी समाज की सुस्थिति चाहते हैं। किन्तु वे समाज को यह अधिकार नहीं देते कि वह उसकी सीमा को पार कर और अपनी मुख्य परम और परम उन्नति के मार्ग पर जानना उसे बाधक का रोड। प्राप्तिवादी आत्मा का अस्तित्व स्वीकार करते हैं। उनकी चारुता यह है कि आत्मा अमौलिक है अनिर्वचनीय है। उसे जान लेने से भयनाश में मुक्ति होगी बुद्ध का वैश्वानर और आत्मनिक नाश होगा। वही परम पुरुषार्थ है। इस साधन के लिए हरण के प्रयत्न करना चाहिए। साध ही का भक्तिक अनुभूति है जो भाग है वह भी अक्षर्य चाहिए, क्योंकि उसके बिना आत्मज्ञान के लिए बाधनीय निर्वेद प्राप्त नहीं हो सकता। मार्गवत् का कहना है—

‘विपकी का अनुभव किन्हे बिना किसी प्राप्ति को उनकी तीव्रता का जान नहीं होता। अतः वह स्वयं निर्वेद पार्थ वही ठीक है। वृत्तों के बचन से कोई वैता निर्दिष्ट नहीं हो सकता।’

अतः मौलिक विपकी का अनुभव आवश्यक है; किन्तु साधन के रूप में। प्राप्ति के लोभ अनुभूतिवादी है। जहाँ अर्थ काम और मोक्ष के अनुभूति हैं। अर्थ और काम किसी प्राप्ति स्तान को ऐकान्तिक ध्येय नहीं बताते जाने। वे दोनों धर्म के लिए, तथा धर्म, अर्थ और काम के तीनों मिश्रण मोक्ष के लिए साधन हैं। मोक्ष परम पुरुषार्थ है। अतः निर्वेद प्राप्त नहीं होता अतः धर्म, अर्थ काम में प्रवृत्त रहना चाहिए। इससे स्पष्ट मालूम होता है कि पूर्व के उद्देश्यों के लिए मोक्ष ही धर्मोत्तर प्राप्त है। उपनिषद् कहती है—

‘आत्मा वाग्नेयः ब्रह्मणः जीतव्यः सन्तव्यः विविध्यासितव्यः।’

आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिए प्रवृत्ति की विधि है। समाज प्रवृत्ति का सीखावेन है। मारतीय कहते हैं—

‘त्वमेवैकं कुलस्वार्थं ग्रामस्वार्थं कुलं त्वमेव।’

ग्रामं जनपदस्वार्थं आग्रामार्थं पृथ्वी त्वमेव॥

कुल के लिए एक को छोड़ें ग्राम के लिए कुल छोड़ें ग्राम को जनपदार्थ त्वाग्रामा चाहिए और आत्मज्ञान के लिए पृथ्वी त्याग है।

मारतीय प्रवृत्ति मार्ग को धर्म का अर्थ मानते हैं। परमार्थ रहन में वह गीत रूप चारुता करता है। मारतीय प्रवृत्ति मार्ग के पथिक हैं। प्रवृत्ति से कहीं कहीं उदाहरण से हैं और अक्षर्य की और अर्थवैतिक की और कहते हैं।

निर्वृति मार्ग में वे परम सुख को कामना में प्रवृत्त होने हैं। सुख के लिए अनुपमात्र की दृष्टि होगी है। किन्तु समार में बुद्ध की माया अधिक दिनाई पकती

१—अनुभूति न मायानि अनुभूतिपरीक्षा।

निर्विद्वेद स्वयं तत्प्राप्त तत्त निर्वेद के तत्—मार्गवत् बुद्ध।

है। फिर भी, प्राक्निमान् दुःख का नाश कर सुख पाने की चेष्टा करता है। माखीयों ने देखा कि सुख भी दुःखान्त है—‘सुखमेवाहि दुःखान्तः । अवतक शरीर है तवतक दुःख है। ‘अशरीरं वा वसन्तं न प्रिया प्रिये स्थितम् ।’ भारतीय सन्तान की जिज्ञासा इसी उद्देश्य से होती है कि दुःखत्रय कैसे काटे जायें। उसकी कामना होती है—

सुखमेव हि दुःखान्तं कदाचित्सुखतः सुखम् ।

सत्मास्तुतश्च जगत्तुल्यैक्यकारणं सुखम् ॥^१

सुख ही दुःखान्त है। कभी दुःख से सुख होता है। अतः जो शाश्वत सुख चाहता है, वह दोनों को छोड़ दे।

गुरु गोविन्द सिंह से किसी ने पूछा—‘गुरुजी, सुख क्या बस्तु है?’ गुरु ने उत्तर दिया—‘निश्चित करवाच की चार पर रहनेवाली शहर की भूँद। जाहो तो जाये। मीठा अवश्य मालूम होगा। पर साथ ही सीम चिर आयगी।’ अवतक इन्द्र है तवतक दुःख अवश्य ही रहेगा। अतः इन्द्र को काटना चाहिए। अहैत शिव है। विषयमि का वहाँ प्रदाह नहीं है। एक यागी करता है—‘वह शक्तिश समू क्या ही रम्य है। इसमें सुख दुःख की व्याख्याएँ निर्वापित होती हैं।’ वही सममूर्ति प्राक्प्राप्ति का मन्त्र स्थान है। इसी की प्राप्ति के लिए पूर्व के ग्रन्थ निर्मित होते हैं। ब्रह्मविद्या वा आत्मविद्या सब विद्याओं की प्रतिष्ठा है।

ॐ ब्रह्मवैश्वानरी प्रथमः संवत्स्र विवस्वतः कर्ता मुक्तास्य गोप्ता ।

स ब्रह्मविद्या सर्वविद्याप्रतिष्ठामयर्वाप स्वैश्वर्याय माह ॥^२

उन देवताओं के पहले विश्व के कर्ता और सुवन के प्राप्तिविद्या ब्रह्मा उत्पन्न हुए। ब्रह्मा ने अपने स्वैश्वर्य पुन अवर्ष के लिए ब्रह्मविद्या कही जो सभी विद्याओं की प्रतिष्ठा है।

आत्मीयं वैश्वताः सर्वाः सप्तमात्मन्ववस्थितम् ।

आत्मा हि जगत्कल्पो कर्मयोगो शरीरिण्याह ॥^३

समस्त देवता आत्मा ही हैं। उन कुछ आत्मा में अवस्थित हैं। शरीरियों का कर्मयोग आत्मा से ही उत्पन्न होता है।

इस प्रकार से प्राण्या का और पाश्चात्यो का प्रस्थानमेव हुआ। दोनों दो ओर चले। एक आत्मा की ओर, दूसरा सत्कार की ओर। एक मोक्ष की ओर, दूसरा मोग की ओर। एक अपरोक्षानुभूति के मार्ग पर दूसरा परोक्षानुभूति के मार्ग पर। मानस शास्त्र इस दृष्टिकोण के मेर से रचित हुए बिना नहीं रहा। पूर्व और पश्चिमवासे दोनों अहैत मानते हैं। मेर इतना ही है कि पश्चिमवासी जगद्देववादी हैं और पूर्व के रहनेवासे चेतना हैतवादी। अतः पाश्चात्य लोगो ने मन की सभी स्थूल प्रत्यक्ष वृत्तियों का अध्ययन किया और वहाँ एक जड़ मनाविज्ञान की स्थापना हुई। इसके विपरीत प्राक्प्राप्ति विद्वानों ने मन की सूक्ष्म अध्ययन अध्ययन चेतनवृत्तियों का अध्ययन किया। अतः उन्होंने वागशास्त्र की रचना की।

१—ब्रह्मसूत्र सप्तमः १-१४।

२—सुखस्य सप्तमः १-१।

३—सुखस्य १-११६।

इन दोनों प्रकारों के मिश्र मिश्र अध्ययन से पूर्ण लाभ नहीं हुआ क्योंकि दोनों में मन के आश्रित चित्त रहीं। प्राण्य शास्त्र के अध्ययन में पाश्चात्य शास्त्रों से जितनी सहायता मिलनी चाहिए, उतनी नहीं मिली। यदि किसी प्रकार पाश्चात्य और प्राण्य विचारों के मेल में नवीन शास्त्र का निर्माण हो तो उससे अधिक लाभ होने की सम्भावना है क्योंकि 'विज्ञाः समस्तास्तव देवि मेधा । समी विचार्यै एक ही शक्ति रे अमिष्यन्त स्म है। दृष्टिगोचर न भेद सं रूप भेद विचार्यै पक्का है। सब ब्रह्मदेई एक ही शक्ति से विनिर्गत होती है। उसी को प्रथम वर्म सपथ भाति मिश्र नामों से पुकारते हैं।' उसका कारण विभिन्न मिश्र दृष्टिगोचर ही है। समुद्र चित्त प्रकार तन्मेद से मिश्र नाम धारण करता है उसी प्रकार एक ही शक्ति उल्लास के मेरु से अनेक नाम धारण करती है।^१ प्रत्येक समुच्च में शरीर और अतनवर्म होना है। भारतीयों ने बैठन वर्म का अध्ययन किया तो पश्चिमवाह्य ने शरीर वर्म का; एक ने अण्मास का वृद्धि में अधिभूत का। परन्तु एक का भी अध्ययन वृद्धि की सहायता के बिना पूर्ण नहीं हो सकता। अतः विज्ञानों की इच्छा होती है कि दोनों में कुछ ऐसी बातें मिलें जिनसे दोनों की पूर्णता हो सके।

अनेक वर्ष बीत गये पर कोई ऐसा समान वर्म नहीं मिला जो पूर्ण और पश्चिम को एक ही घूर्णन में बाध देता। घटनाचक्र के फेर से पाश्चात्य मनोविज्ञान के क्षेत्र में एक महान् परिवर्तन हुआ। वह चित्त विकलन शास्त्र का अन्त्य है। चित्त विकलन मन के अतनवर्म का अध्ययन मौखिक शास्त्र प्रकार से करता है। इसका उद्भाव अण्मास की ओर है; किन्तु वह अपने पैरों को मौखिक शास्त्र और निवर्त्य की दृष्टि स्वरूप घूर्णी पर बसाये रखना चाहता है। इसके अध्ययन से प्राण्य शास्त्रों के अनेक अत्यन्त निवर्त्य और सिद्धान्त स्पष्टरूपसे माहित होने लगते हैं। आज तक प्राण्य शास्त्रों के सिद्धान्त धुनधुन हैं और प्राण्य जीवन में सहाचार में उनका प्रयोग होता है। पर विज्ञानों को इसका पता नहीं चलता कि चित्त प्रकार और क्यों कर आचार्य इन निवर्त्य पर पहुँच। चित्त विकलन शास्त्र से 'न बातों की कुछ कुछ सहाय दिखाने पड़ती है। अभी चित्त विस्तरेपक्ष उस चिन्ता न समान है जो अपार समुद्र में बहाव से उड़-उड़कर भी फिर अपनी बलाहीनता का स्मरण कर उसी बहाव पर खोद पड़ती है। उसका हँसी में अण्मास शास्त्र के बिना बल नहीं आ सकता। योग की अपूर्व दृष्टि से चित्त विकलन शास्त्र की उत्पत्ति देखी जाय तो उत्तमा सारा धर्म और भाषी उत्पत्ति का मार्ग दिखाई पड़ने लगता है। हम इस ग्रन्थ में बड़ी चाहते हैं कि दोनों विचार बाण्डों के मिश्रण से एक ऐसा अपूर्व सगम उत्पन्न करें जिसमें अन्धकारन कर विज्ञानों का भाव दृष्टि कुछ शक्ति का अनुभव करें। हमारा विश्वास है कि इस प्रकार के अध्ययन से मौखिक और आध्यात्मिक मार्गों न भीषण भी अत्यन्त मेरु प्रतीत हो रहा

१—For all things proceed from the same spirit which is differently named love justice temperance in its different applications just as the ocean receives different names on the several shores which it washes.
—Emerson Address to the graduating class at Divinity College in 1838;
Quoted W. James, Varieties of Religious Experience.

है, उसे दूर करने के उपाय सूझ पड़ेंगे। क्याकि, उपनिषद् के शब्दों में हमें दोनों ही विचारों चाहिए। दोनों के मिश्रण से ही जीव बाधित शान्ति को प्राप्त हो सकता है।

‘ह विद्यो वेदितव्ये इतिहस्म अविधीयन्ति पराधै बापरा धैव ।’

अविद्य कहने हैं कि परा और अपरा—दोनों विचारों जाननी चाहिए।

विद्या विद्या यः यस्तत्र दोषम सह ।

अविद्या पश्यु सीमा विद्याभूतमखुते ॥

विद्या और अविद्या दोनों को जो जान यह अविद्या से मृत्यु का बीतकर विद्या से अमृतत्व पाता है।

संकेत इस ज्ञान की आवश्यकता किसके लिए है? सभी व्यक्ति सभी शास्त्रों का अध्ययन नहीं कर सकते। इसी दृष्टि से प्राच्य विद्वानों ने यह बताया है कि किस व्यक्ति को किस शास्त्र के पढ़ने का अधिकार है। इस शास्त्र के कौन अधिकारी हैं? यह प्रश्न अवश्य उठता है।^१ अधिकारी के लिए शास्त्रों का क्या कहना है यह बताने का प्रयत्न हम करते हैं जिसमें मालूम हो कि ‘यस्य शास्त्र का सत्य कौन जान सकता है। वेदान्त दर्शन का कहना है कि अधिकारी के लिए—(१) नित्यनित्यविवेक, (२) इहामुनःफलमोगविराग (३) शमभामाविद्यानसम्यक् और (४) मुमुक्षुत्व चाहिए। नित्य और अनित्य वस्तुओं का विवेक एहिक और पारलौकिक मोग के प्रति वैराग्य शम (अन्तरिक्षिय संयम), दम (बहिरिक्षिय संयम) शिरीषा (शरीरोन्मेषा वृष्णा तृष्णा आदि इन्द्र जात की छद्मपुष्टा) उपरति (विषयानुमन न इन्द्रियगत्या की विरति) समाधान (आत्मत्व का ध्यान) मज्जा (गुरु और वेदान्त वाक्यों में सम्मत् आत्मा) और मुमुक्षुत्व (मोक्ष के लिए प्रयत्न इच्छा) चाहिए। इनके बिना साधक अस्मिन्निष्ठ साधक को नहीं पा सकता। इनपर ध्यानपूर्वक विचार करें तो सत्य की पहचान के लिए अपेक्षित उपकरणों का ज्ञान हो जायेगा। प्रत्येक वस्तु को सत्यत्वस्वरूप में देखने की शक्ति चाहिए, क्योंकि राग के रहने से सम्भव है कि सत्य का वास्तविक रूप ज्ञानाधर न हो सके। इससे साथ साथ इन्द्रियादि का स्रम भी चाहिए। प्रत्येक उपनिषत्कार इस इन्द्रिय आध्यायन पर विशेष ध्यान रखता है। अतएव व्यक्ति की वाञ्छाएँ पूर्ण नहीं होगी और अतएव वह तादृश्य भाव से निस्वार्थ मान से सत्य को नहीं देखेगा अतएव उसका टीस टीस रूप उससे देखने में नहीं आयेगा। अतः सभी उपनिषद् पहले उसी इन्द्रिय विरति पर जोर देती हैं जिससे विद्यापितृ पर, ध्यानविज्ञान के बिना चित्त का नियोग किया जा सके। उपनिषद् २ बचन है—

‘आध्यात्मसु समांगानि वाक प्राकृत्यैवः ओन्नमयो वलमिन्द्रियाणि य सर्वानि

सर्वं ब्रह्मोपनिषद् भाई ब्रह्मविद्यायां का मा ब्रह्म निराक्रोहनिराक्रयमस्वनिराक्रयसु तदात्मविवरिते य उपनिषत्सु ब्रह्मास्ते यमि सन्तु ते यमि सन्तु ।’^२

१—मुमुक्षु उपनिषद्, १-४ ।

२—ईशावास्य उपनिषद्, ११ ।

३—यस्य सत्यं यो वेदितुं वा शक्यता ना—*Philosophical Discipline, Calcutta University 1926*—

४—वेदोपनिषद् ।

श्रेष्ठे ईश्वर आत्मावन पावें। मेरी वाङ् मया बहुत बल और सभी इन्द्रियाँ प्रवाह पावें। मैं ब्रह्म का निराकरण न करूँ। शून्य ब्रह्म मेरा निराकरण न करे। अनिराकरण हो, अनिराकरण। जो ब्रह्म आत्मा में निर्यात होने पर प्राप्त होता है, वे मुझमें हैं। मुझे वे प्राप्त हैं। इसके साथ साथ धर्म को ज्ञान के लिए प्रवृत्त इच्छा की आवश्यकता है।

यह बड़ो विमुक्त स्वामित्वस्थिति निम्नः।

नान्यन्तमहो नीतः। सोऽस्मिन्नात्मनेऽविभक्तः ॥

मैं हूँ, मैं विमुक्त हो जाऊँ। इस प्रकार का जिस निम्न है, जो अत्यन्त अज्ञान हो जो इस शास्त्र का पूर्णतया नहीं जानता हो वह इस शास्त्र का अधिकारी है।

हिरण्यमेव पात्रेय सत्यत्वादिदितं सुखम्।

सत्यं पूषणमुच्यते सत्यवर्मा च ॥

हे पूषण (पोषण करनेवाले)। मैं सत्यवर्मा हूँ, सत्यवर्णन का मैं अधिकारी हूँ, अन्य न ऊपर का सब ज्ञान प्राप्त हुआ है।

अपनिपत्तों का विज्ञान वेदाङ्ग का कथन योगवासिष्ठ की उक्ति सभी शास्त्रों के अध्यात्मियों के लिए ध्यान देने योग्य है। विज्ञान के सम्बन्ध में भी यही कहा जा सकता है। इस ग्रन्थ का उद्देश्य है मौलिक विज्ञान का परिचय देकर उसमें और प्राप्ति दर्शनों के सम्बन्ध का उद्घाटन। इस विज्ञान को, शास्त्र का उसकी विषय परिस्थितियों और सम्बन्धों में कुछ उदाहरण देने की, कुछ आश्वासन प्रदान की वधा करना चाहते हैं। साथ ही हम कुछ ऐसे नियमों का विवरण अनुसार मौलिक एवं आध्यात्मिक जगत् का उद्घाटन होता है एवं मनुष्य की आपत्त स्वयं आदि चित्त-वृत्तियों पर प्रकाश पड़ता है। उचित परिचय देना चाहते हैं। संस्कृति सम्पत्ति, धर्म, कला आदि क्षेत्रों का विवरण करना इस ग्रन्थ का उद्देश्य है। विषय सम्पूर्ण है। उसका सम्बन्ध है—उस उच्च आत्मा से जो मनुष्य के लिए गर्हित-से-गर्हित और सुख-से-सुख समस्त आता है जो मानव जीवन पर अधिक प्रकाश डालता है। ऐसे विषय के अध्ययन में वह स्थान रखना आवश्यक है कि जो उपाधि है उसकी परीक्षा और समीक्षा साधनमात्र से की जाय। "उत्ते" लिए वैज्ञानिक दृष्टि चाहिए अर्थात् विज्ञान मात्र सत्य पर अग्रतः अज्ञा और वैज्ञानिक विज्ञान की आवश्यकता है।

वैज्ञानिक का क्या काम है? वह कोई नवीन वस्तु उत्पन्न नहीं करता। अवस्थित वस्तु का ही वह अध्ययन करता है। उसका परिशीलन करता है। वह जो कुछ प्रतिपादन करता है उसकी परीक्षा हो सकती है। विज्ञान का काम सत्य की खोज है, उस सत्य की खोज बिना परीक्षा पुनः सम्भव ही सकता है।

अप्यस्तित्व ज्ञान एव उत्तम अन्वेषण का ही दूसरा नाम विज्ञान है। वह उन सत्तों का और उनके सम्बन्धों का ज्ञान है जो पुनः परीक्षित हो सकते हैं; वह उन

परिचयों का ज्ञान है जो प्रयोग और गवेषणा द्वारा तथा व्यक्ति एवं ज्ञात से अध्ययन और अज्ञात की ओर उन्मुख होत हुए कोई सामान्य विज्ञान स्थित करने की सूचना देता है और परीक्षण करता हुआ ज्ञात (वस्तुओं के विस्तृत क्षेत्र) से संसृष्ट हमारे ज्ञान-मापदण्ड की दृष्टि करता जाता है ।^१

वैज्ञानिक प्रकृति के मर्म ज्ञानन का प्रयत्न करता है, उन्हें सुचारु रूप से प्रगति करता है, और किस तरह काम कर रहे हैं, वह दिखाने की चेष्टा करता है ।

प्रकृति अपूर्व शक्तिशालिनी देवी है । विशेष व्यक्ति ही उस ज्ञान सकता है । उसकी दैवी मूर्ति पक्षपातियों से सब तरह से विज्ञान को आज्ञान करती है । उसकी पूर्ति अति पवित्र है । उसके आलय में भगवान् पुरुष ही प्रवेश कर सकता है । जबतक व्यक्ति शिशुभाव से उसके सामीप्य लाभ की चेष्टा नहीं करेगा, जबतक न तो वह उसके दिव्य रूप का दर्शन कर सकेगा और न उसकी हृदय की मधुर स्वर ही उसकी भुक्तिगोचर हो सकेगा ।

शिशु माता के पास प्रेम तथा विश्वास के साथ जाता है । वह जानता है कि माता के हृदय में उसके प्रति प्रेम है । वह जानता है कि माता उसके सभी प्रश्नों का उत्तर देगी । इसी से कहा गया है—

‘प्रकृति के पास शिशु-भाव से जानने की चाह से पहुँचो ।’^२

शिशु किसी वस्तु को नहीं फेंकता । अत्यल्प वस्तु भी उसके लिए प्राण है । उस वस्तु की वह परीक्षा करता है । यदि वह अनुपयुक्त पेंचती है तो उसे फेंक देता है । उसके मन में उस वस्तु के प्रति पूर्व से इच्छा अनिच्छा नहीं रहती । वह समाज के नियमों को नहीं जानता । वह वस्तु को ठीक उसी रूप में देखता है जिस रूप में वह रहती है । उसकी दृष्टि वस्तु-रम्य है । शिशु का ज्ञान अवसरता और प्रयोग से बढ़ता है । पूर्ण तादस्य भाव से वह प्रकृति के इंगितों को समझने की चेष्टा करता है । फोस्ट का निम्नलिखित उद्घोष विचारणीय है—

जब प्रकृति देवी अपने विचारों का उन्मेष करती है तब दुम्हारी आत्मा (विषय से अलसस्त होकर) उसके साथ उसी प्रकार का सम्पर्क प्राप्त करने की चेष्टा करती है जिस प्रकार का दो आत्माओं में होता है ।^३ प्रकृति के इंगितों को,

१—Science is simply other name for organized Knowledge and the pursuit of it. It is the knowledge of verifiable facts and of the relations between them, the results of experiment research generalization proceeding from the known to the unknown predicting verifying and gradually adding to our stores of the known from the vast stores of the unknown. —*Science and Religion* P 73

२—Go to Nature with a child like mind asking that you may know —*Science and Religion* P 74.

३—When Nature doth her thoughts unfold
To thee, thy soul shall rise and seek
Communion on high with her to hold
As spirit doth with spirit speak !

—Faust-Part I. page 16

कारण सारे संसार का कोपभाजन बन जाता है और अपने प्रति घृणा उत्पन्न करता है। इनमें से एक ठा बौद्धिक पक्षपात को और दूसरी सौन्दर्यमूलक एवं नैतिक पक्षपात को रद्द करती है। चित्त विश्लेषण शास्त्र की रूढ़िकारक मान्यताओं में से एक यह है कि चित्त वृत्तियाँ स्वतः अव्यक्त हैं और जागृत अवस्था में वे सम्पूर्ण मानसिक जीवन की कबल आधिक्य एवं दृश्यरूप प्रस्तुत करती हैं। दूसरी मान्यता जिसे चित्त विश्लेषण-शास्त्र ने अपनी घोषणा में एक घोष उद्घाषित किया है प्रमाणित करती है कि वे मूलप्रवृत्त्यात्मक उत्तेजनाएँ, जिन्हें कोई भी व्यक्ति चरित्र तथा अपेक्षाकृत विशाल अर्थ में काम सम्बन्धी ही कह सकता है, स्वाभाविक एवं मानसिक व्यापिका को उत्पन्न करने में एक असाधारण भाग लेती हैं और वे उस प्रकार की कार्यवाही उत्तेजनाएँ हैं जिन्हें मज्जी प्रकार अभी तक मानित नहीं किया गया है। इतना ही नहीं सचमुच चित्त विश्लेषण शास्त्र यह इङ्गित कर रहा है कि दुर्लभ मूलप्रवृत्त्यात्मक उत्तेजनाओं ने मानव मन के उत्तम से-उत्तम सांस्कृतिक सौन्दर्य सम्बन्धी (कला विषय) एवं सामाजिक प्राप्ति में अमूल्य सहायता दी है। किन्तु यह मानव का स्वभाव है कि वह अक्षय्यकर भावना को पहले से असत्य ठहरा लेता है और तभी उसका विरोध में तर्क उपस्थित करना उसके लिए सख्त हो उठता है।"

प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक निचे ने कथनानुसार 'मानवजाति नूतन संगीत को कदापि समझती है।' सत्य मार्ग का अनुसरण करनेवाले को समाज द्वारा कौन

१.—Psycho-analysis is learned first of all from a study of one's own self, though the study of one's own personality with two of its assertions psycho-analysis offends the whole world and draws aversion upon itself. One of these assertions offends and intellectual prejudice the other an aesthetic-moral one. The first of these displeasing assertions of psycho-analysis is this, that the psycho-processes are in themselves unconscious, and that those which are conscious are merely isolated acts and parts of the total psycho life. The next assertions which psycho-analysis proclaims as one of its discoveries affirms that those instinctive impulses which one can only call sexual in the narrower as well as in the wider sense play an uncommonly large role in the causation of nervous and mental diseases, and that those impulses are a causation which has never been adequately appreciated. Nay indeed psycho-analysis claims these same sexual impulses have made contributions whose value can not be overestimated to the highest cultural artistic and social achievements of the human mind. page 8 But it is a predisposition of human nature to consider and unpleasant idea untrue and then it is easy to find arguments against it.—Dr Sigmund Freud. A General Introduction to Psycho-analysis. Berlin and Liveright, N. Y., 1922 pages 7-9

१.—'Mankind has a very bad ear for new music. —Nietzsche.

कीन-सी यादनाएँ याद नहीं हुईं। तब की बसिबसी पर किसी पूछ आयाएँ स्थायी नहीं हुईं। किन्तु फिर भी सत्यबुद्धि समाज से बची नहीं डटते हैं। उन्हें तब के प्रति जो अविश्वस प्रेम है जो असीम भ्रष्टा है, उसके कारण वे अत्यन्त ही अपने मन से निकाल बाहर करत हैं। जो कुछ सत्य है अपना ठहराया या चुका है उसके लिए वे अपना उत्कर्ष कर देते हैं। जगत के सब की कसौटी पर किसी आचार या किसी सत्यवाद की परख नहीं हा पानी वजन के उसे माप्यता नहीं दे सकते। सत्य के प्रति ऐसी ही अत्यन्त भ्रष्टा चित्त निरस्य-शास्त्र के अध्ययन के लिए परम आवश्यक है और हमी सत्य का ज्ञान हा सत्यता है नहीं तो वाद्यों के झग में पड़ जाने की सम्भारना है क्योंकि चित्त निरस्य शास्त्र का विरोध होना स्वाभाविक है। श्री निरुद्धिध धर्म हिंस्र न किया है—

‘धर्म मनोविज्ञान ४—आ समझने में कठिन है तथा हो मुगो वह मानव जाति की बनी आठ हुई माननाओं में उच्चत पुष्प कर देनेवाला है—विरोध में उठनेवाली समीक्षा तथा आलोचना का समझना कठिन नहीं है विरोधता जबकि इस समझ के लिए एक विशिष्ट प्रक्रिया अपेक्षित है और एक अनुमती परबेहतर ही मानविक गतिविधि को पहचानकर उनकी सत्यता प्रमाणित कर उसका महत्त्व स्वीकार कर सकता है कि कोई भी बात आरम्भिक नहीं होती, प्रत्येक मानव विद्या एवं क्रियात्मिक कार्यकारी है क्योंकि वह व्यक्ति के अन्तर्यामी एवं कांक्षाओं से निर्धारित होती है।’

चित्त निरस्य शास्त्र व्यक्ति की प्रत्येक विद्या का सच्चा कारण उसकी अपेक्षित मानव विद्याओं में किया देता है। वह यह भी बतलाता है कि हम उन कारकबल नैतिक आदेशों एवं गंठोमी का संयमन किस प्रकार कर सकते हैं; और मानविक जीवन में आर्थिक लाभ एवं शक्ति का लक्ष्य है। प्राच्य दर्शन शास्त्रों में श्री हठ शास्त्र का समग्र है। प्राच्य दार्शनिक कहते हैं—यदि हम सम्पूर्णतापूर्ण भारतीय दर्शन शास्त्र का अनुगमन करें तो चित्त निरस्य शास्त्र का उनमें जो सम्बन्ध हो सकता है, प्रकट हो जाय। भारतीय दार्शनिक कह उठता है—

‘वामना जवमी बान्वा मनो हि बुद्धः स्थूलः ।’

१—It is easy to understand that criticism and opposition should develop against a psychology so difficult of comprehension and so disturbing to the ideas which have been held by humanity for ages—a psychology which furthermore requires a special technique as well as an observer trained to recognise and appreciate in psychological phenomena a verification of the statement that there is no such thing as chance and that every act—every expression has its own meaning determined by the inner feelings and wishes of the individual.—Beatrice M. Hinkle's Introduction to Jung's *Psychology of the unconscious*

—लेखिका बिल्लु प्रथम पृष्ठ १

अथात् वासना मन सं अन्य नहीं है; मन ही पुरुष है। वासना-नाश से मनानाश होता है। मन क अमनीमात्र हो आन स मुक्ति प्राप्त होती है। वासनाओं का मन पर अधिक प्रभाव है। चित्त विश्लेषण-शास्त्र से चित्त वृत्तियों का निरुत्थन या विश्लेषण होता है। प्रत्यक्ष विधिल पत्र जाती हैं। तब ब्रह्मन्त-ज्ञान की तीव्र कृपा स उनका उद्भूत करना मुसाध्य हो जाता है। चित्त विश्लेषण-शास्त्र निवृत्ति मार्ग और प्रवृत्ति मार्ग दोनों क ही पथिकों को उपादेय है। वह अप्पारम शास्त्र का सहकारी है। उसम व्यक्ति को पता चलता है कि कौन-सी शक्ति चित्त प्रकार मानस में आसीन रह कर जीन की सत्र वृत्तियों का परिचालन कर रही है। उसक सच्च ज्ञान से व्यक्ति का जीवन शान्तिमय होगा, क्योंकि चित्त विश्लेषण-शास्त्र का ध्येय, योगवाशिष्ठ के शब्दों म, यही है —

इच्छामात्रं विमुक्तिर्लब्ध्वा शान्तिर्भोज उपपदे ।

एतावन्त्येष शान्तालि तर्पसि नियमाः समा ॥१॥

चित्त इच्छामात्र है। उसकी शान्ति मोक्ष है। सभी शास्त्र सभी धर्म और निवम की पटुच यही एक है। इसी इच्छा-शान्ति, निर्वासन-मात्र को प्राप्त करना 'मानवधर्म' है। यही 'मानव' का सत्यरूप है और यही है 'आप्तकर्म आत्मकर्म अकर्म रूप शान्तरम् ।'

चित्त विश्लेषण का इतिहास

‘चित्त विश्लेषण’ उस प्रक्रिया और शास्त्र का नाम है जिससे सहायता से व्यक्ति का मानसिक अभिप्राय ज्ञात होता है। इस शास्त्र का उद्देश्य है—व्यक्ति की अज्ञात अपनी अचरित इच्छाओं और भावों की ज्ञान अपनी अचरित में जानना और व्यक्ति की शक्ति देने में सहायता करना। चित्त विश्लेषण में व्यक्ति उन सभी अज्ञात शक्तियों को जान सकता है जिनसे अचरित रूप में कारण ही उसकी मानसिक शक्ति में बाधा पहुँचती है और साथ ही उसे अपनी अचरित शक्ति का वास्तविक ज्ञान बनना पड़ता है। एक बार उन अज्ञात शक्तियों का ज्ञान हो जाए व्यक्ति उन्हें बच में लाकर एक नवीन इतिहास से जीवन पर विचार करने लगता है जिसमें उसे पुनः उस प्रकार की अज्ञात शक्तियों और व्यापियों से बचावे।

चित्त-विश्लेषण का प्रमुख उद्देश्य यही है कि प्रत्येक व्यक्ति को मूल में जो इच्छा या लक्ष्य पाया जाता है उस प्रकार कर और व्यक्ति को सदा जागरूक एवं आत्मचरित में आत्मिक में रहे जिससे वह अपने जीवन का वास्तविक परिचय ज्ञान में अनुसृत बना सके।

चित्त विश्लेषण अथवा चित्त विश्लेषण एक विशेष प्रकार का शास्त्र है। यह उस हेतु-फल-सन्दर्भ का ज्ञान प्रक्रिया और शक्ति का मूल अपनी ‘अन्तर्दृष्टि’ में निहित किया या विज्ञान की सुदृढ़ नीति पर आधारित है और उसे मानव विज्ञानों में भी विज्ञात है। यह शास्त्र का उद्देश्य पूर्णतः विज्ञानों की दृष्टि और परिकल्पना का कारण मुख्य हुआ है। प्रारम्भ में यह मूल्या (हिमेटिका) आदि अपरिचित व्यापियों के निदान खोजने उनका लक्षणों को हेतु-फल-सन्दर्भ से बाहर दिखाने और उन लक्षणों और व्यापियों के उपशमन के प्रयोगों तक ही सीमित था। किन्तु आज उसका क्षेत्र बहुत ही विस्तृत हो गया है और उसमें कार्य, पुराण कथा कविता आदि ज्ञानों का भी स्वीकृत किया है तथा उसी में अनुसृत ज्ञान बहुत ही शक्तियों में अपने रूप-मद में परिवर्तन किया है। ‘उत्तरे सप्त सिद्धांता म ‘श्रुति-मीमांसा’ का भार विपणन हुआ। इतक सिद्धांता न कारण पश्चिम की बनता उद्देशित हो गई। अनेक वर्षों तक यह शास्त्र की निष्ठा करने ज्ञान लब्धि थी। साथ ही बनता ‘पञ्चानुगतिक’ है—‘गठानुगतिको होनः’। उस मनन करने की शक्ति है किन्तु वह उसका प्रभाव नहीं करती है। कहने को सभी मानते हैं पर उनमें वास्तव में व्यापक विचार करनेवाला बाधा ही है। प्रत्येक व्यक्ति मुख्यतः जीवन के संपादन करने में अपने को हितकाम्य समझता है। समाज ने उसे शक्ति दी। उसकी ज्ञान में वह अपनी आत्मज्ञानताओं की पूर्ति करता है। वैचारिक जीवन में उस कुछ भी प्रभाव नहीं है। अनुसृत जीवन में प्रायः हृत गति से कोई परिवर्तन नहीं होता है। मानव एक हजार वर्षों में पूर्ण ईसा का ज्ञान मूलतः प्रायः वैसा ही है। बहुत ही शारीरिक आवश्यकताओं को पूरा करने में ही उसका जीवन सीधेता है किन्तु मानव बौद्धिक प्राणी है उसका मानसिक जीवन भी है। वह कुछ परम्परागत

विचार रखता है। कुछ बातों में विश्वास करता है जिनमें भी वह किसी प्रकार का परिपक्व नहीं चाहता। बहुत उसका जीवन कोई जीवन नहीं है क्योंकि जीवन-सम्राज में वह कभी उद्यत नहीं दिखाई पड़ता। वह एक मोति के तामसिक मोह में डूबा रहता है और उसी को शान्ति के नाम से पुकारता रहता है। उस शान्ति में यदि कोई बाधा पहुँचाती है तो वह मोहोन्मत्त हो जाता है और समाज के अधिकाधिक लोग उसकी हँस-हँस मिलाकर बाधक को दूर करने के लिए तत्पर हो जाते हैं। यदि किसी कारणवश उस बाधक का बल बढ़ता जाय तो क्रमशः समाज का विशेष पड़ता जाता है, और एक दिन वह समाज उसी सिद्धान्त की रक्षा के लिए बाध देने के निमित्त उद्यत हो जाता है जिसके नाममान से एक दिन उसे अलग पुरा उत्पन्न होती थी। वह मानव समाज का स्वभाव है। नया सञ्जीव क्यारु है।^१

चित्त-विरहोपपन्न के उदय से पश्चिम की जनता की यही दशा हुई। उसके विशेष का स्वामासिक कारण भी है क्योंकि उससे उसके अस्मिमान एवं परम्परागत धारणाओं पर तीव्र आघात हुआ। व्यक्ति अपनेको सबसे अछ समझता है। वह किसी प्रकार से भी इस अस्मिमान की हानि नहीं सह सकता है। अस्मिमान अहंकार है।^२ धर्म सदा से अहंकार का पृष्ठपोषक रहा है। यहाँ हमारा तात्पर्य उस धर्म से है जो पैतृक धन के समान सन्तान से सन्तान का प्राप्त होता जाता है। साधारण जनता पर धर्म का प्रबल प्रभाव है। उसके लिए धर्म प्रवक्तृत्वा का प्रत्येक शब्द सैनी वाणी है, जिसका उल्लङ्घन महान पाप है। शास्त्राः विरक्त सामान्य जनता कुछ भी नहीं सुनना चाहती। मुक्तियुक्त होने पर भी यदि वह बात^३ 'आचार' के विरुद्ध हो तो निन्द्य हो जाती है। धर्म के कारण व्यक्ति के अस्मिमान अथवा अहंकार की प्रकारतः तीन उपाधियाँ हैं—

(१) आभयगत (२) योनिगत और (३) गुणगत।

(१) व्यक्ति को अपने स्थान का अपने अस्म का और अपने गुणों का गर्व होता है। प्रत्येक व्यक्ति अपने देश को देशनिर्मित समझता है। अपने ही अस्म को अपनी ही जाति का अपने ही कुछ को सर्वश्रेष्ठ मानता है। उसे अपने ही गुण निरासे और दीखी लगने हैं। इस गर्व में धर्म से अधिक सहायता प्राप्त होती है। व्यक्ति जब अपनेको मानव समझता है तो उसका आभय कोई विशेष प्राप्त वा देश नहीं रहता है, प्रत्युत वह अपने स्थान को अन्य स्थानों के अपनी योनि को दूसरी यानियों के अपने गुणों की दूसरों के गुणों के सादृश्य में श्रेष्ठतर समझता है। प्राचीन काल में सभी धर्मशास्त्र और सभी सम्प्रदाय इसी की पुष्टि करने के कि मनुष्य का आभय पृथ्वी ही सभी प्रहों का केन्द्र है। वह सब प्रहों में विशिष्ट है और उनकी धारणा थी कि यदि देवताओं को भी मुक्ति पाना है तो पृथ्वी पर जन्म ग्रहण करना होगा। पृथ्वी का कन्द्र बनाकर सभी प्रहें घूम रहे हैं। जिम्हून्स प्रकार का आभयगत गर्व अधिक दिन नहीं रहा। कॉपेनिकस नामक विख्यात शास्त्रज्ञ ने दिखा दिया कि हमारा जगत सौरजगत है।

१—'Man kind has a very bad ear for now music' —वीरो।

२—'अस्मिन्नेन्द्रिय' —संस्कृतशिरा।

३—परम्परागत आचार को पीढ़ी-से पीढ़ी तक चलता रहता है।

सूर्य को बन्द बनाकर छद्म ग्रह उसकी परिभाषा कर रहे हैं। उन्होंने अपने इस आविष्कार से जनता में, विशेष कर समाजवादी में गलबली मचा दी।

(२) कुछ ही सदियों के अनन्तर नैपनिष्ठ न सिद्धान्त में भी रसि आपात मनुष्य के अस्मिमान पर हुआ और वह था 'विज्ञानवाद' न सिद्धान्त का अवतरण। विकासवाद के अस्मिताता भी टार्विन तथा वाल्ट आदि ने यह सिद्ध किया कि मनुष्य आदम और होमो की सन्तान नहीं है वे ईश्वर की हड्डी में उत्पन्न नहीं हुए, मनुष्य अल्प पशुओं से विकसित हो मानव मनुष्य मानि म उत्पन्न हुए। विकासवादी के शास्त्र विविध शरीर रचना के समूह में मानव शरीर के कुछ अनुपयोगी अवयव को कल्पित अल्प प्राणियों में उपयोगी हैं दिखाते हैं। इस प्रकार अस्मिमान का कुछ आशय निरस्त गया।

(३) तीसरा अस्मिमान गुणवत् है। साग अपेक्षित सदा कारणवत् समस्त है। मानव वैज्ञानिक प्रतीति है। वह पशुओं के समान वासना के बंध में कोई काम नहीं करता है मनुष्य उस चिन्तन-शक्ति प्राप्त है। इस प्रकार के अस्मिमान के नाश करने का यश विज्ञान के एक पैर को प्राप्त हुआ है। प्रायः मान्त्रिक के प्रमुख मनोविज्ञानवादी हैं। उन्होंने दिखाया कि चित्त की अवस्थाएँ वृत्तियाँ पशुवत् होती हैं। शरीर रचना में चित्त प्रकार मनुष्य पशुओं का विकसित रूप सिद्ध हुआ उसी प्रकार चित्त के विषय में भी है। प्रायः के अधोपयोगी में लोग आगवृत्ता हो गए। उनके पहले शापनहोकर आदि दार्शनिकों ने प्रायः के समान विचार प्रकट किए थे। उन्होंने भी निरोध मनुष्य शक्ति प्रकृति पर अपने डग से प्रभाव डाला था। किन्तु वे विचार विचार-मान रहे गये थे क्योंकि उनके कारण व्यक्ति का अपना वैचारिक दृष्टिकोण नहीं बचता था। प्रायः उन दार्शनिकों के विचारों में परिचित न रहने पर भी रागियों के लक्ष्यों से उनका परिचय निका और उन लक्ष्यों के भीतर जो पैर निरन्तर काम कर रहे हैं उनका रहस्योद्मेदन करने लगे। फलतः उनके विचार दार्शनिकों के विचारों के समान हो गए मनुष्य की नींव के ऊपर स्थापित निका जान के कारण व्यक्ति शक्तिशाली एवं अविचारशील सिद्ध हुए। प्रायः की अवलोकन मानव भूमि की स्थापना निरोध या अरस्मन के सिद्धान्त और शीघ्र मनुष्य प्रकृति आदि सिद्धान्तों ने मनुष्यमान के स्वीकृति पर आनात पहुँचाया। अतः इस शास्त्र ने निरोध पक्ष में समावेश करने होना लगा। चित्त निरोध शास्त्र प्रतीति है। उसकी अपनी शक्ति है। उसमें अपूर्व शक्ति है। वह सहस्र मनुष्यों की परीक्षा और ईश्वर पटनाओं के सम्मुख पर अवस्थित है। अतः वह मनुष्य के लक्ष्यों में वैज्ञानिक है—

विभिन्न पटनाओं की अनन्तर न मूल में जान मूल एक मुगलित एकता की व्यापक करता है तर पटनाओं का अनुमूलिकत्व जान ही वैज्ञानिकता का स्थान ग्रहण करता है।

—An empirical acquaintance with facts rises to a scientific knowledge of facts as soon as the mind discovers beneath the multiplicity of single productions the unity of an organic system. *The Science of Language* First series, P 25 as quoted in the Introduction to Jung's *Psychology of the Unconscious*, P VIII

इसी प्रकार के अनुभव और परिशीलन से 'चित्त-विरसेपण शास्त्र' का उदय हुआ। उसने सभी प्रकार के वास्तविकों से बच कर आत्म की प्रवर्द्धमान स्थिति की प्राप्ति की है। जबतक उसका आरम्भिक विकास का सम्पूर्ण मान न हो तबतक हम उससे सम्पूर्ण विकास का मसीमाँति परिचय नहीं पा सकते। चित्त-विरसेपण आरम्भ में मूर्च्छा (हिरियिया) नामक वातव्याधि से सम्बन्ध था। हिरियिया एक विचित्र मानस व्याधि है। उन्नीसवीं सदी के अन्तिम भाग तक लोग इसका रोगिया को कुछ दिन पूर्व और कुछ दिन भूतानिष्ठ समझते थे। उनकी पीड़ा के निवारण के उपाय में तबतक कोई नहीं लगा था। वह समझ ही ऐसा था। वैद्य केवल शरीर-ज्ञान तक ही अपने को सीमित रखते थे। चित्त के अस्तित्व में उन्हें किसी प्रकार का ज्ञान न था। अतः अन्य व्याधियों की भाँति हिरियिया के निदान के लिए किसी विशेष पेशी का ज्ञान ही पर्याप्त समझा जाता था। जब इस व्याधि के कारणभूत पेशी का पता नहीं चलता था तब वे इसकी चिकित्सा करना ही छोड़ देते थे और कहते खगते थे कि रोगी पर कोई शैतान सवार है। इससे रोगियों की स्थिति बड़ी दयनीय हो उठती थी।^१

इस व्याधि के कारण की जाँच के लिए बिन्होने विशेष प्यान और हड़ता के साथ परिभ्रम किया उनमें पेरिस के चारको अग्रगण्य हैं। चारको पेरिस के नामी वैद्य थे। उनके प्रयोगों के फलस्वरूप हिरियिया के रोगियों के प्रति जो उदासीनता प्रकट की जाती थी अथवा जो अमानुषिक व्यवहार किया जाता था वह सब लुप्त-सा हो गया। नैतिक पठन से अथवा भूतवेश से हिरियिया होती है।—यह प्रकार की चारको का चारको ने मूलाभेद कर दिया। उन्होंने हिरियिया के कई विचित्र लक्षण देखे। उनमें लक्षण (१) मूर्च्छा म शिर दर्द अग्निमाय तथा अजीर्ति है (२) तीव्र रूप में पूर्ण अथवा आंशिक पक्षाघात, हिका काठ मूकता तीव्र वेदना अत्यधिक शकाएँ और शकाएँ आदि हैं। हिरियिया में होनेवाले पक्षाघात में एक विशेषता दिखाई पड़ी। साधारणतः जो पक्षाघात होता है उसमें एक अवयव का पक्षाघात हो जाने पर अन्य अवयवों का कुछ न-कुछ प्रभाव पड़ता है। इस प्रकार के रोगी की अन्य अवयवगत अमनिर्वा नादिकी आदि कुछ विकृत होगी। परन्तु मूर्च्छा व्याधिजन्य पक्षाघात में वृत्ति ही बात होती है। इसमें किसी प्रकार के शारीरिक विकार नहीं हाव है। कारण के बिना ही शारीरिक अवयव काम करना छोड़ देते हैं अथवा अन्यथा काम करते

१—The determination of the existence of the devils claw (a patch of insensitive skin somewhere upon the body of the alleged witch a sign frequently met with in the modern hospital under the less lurid name of hysterical anaesthesia) together with a number of other fantastic tests constituted the witch trial. This atrocious institution obtained firm hold upon the nations of Europe and persisted even into the eighteenth century. Some idea of its extent may be gained from the fact that within a few years six thousand five hundred people were executed for witchcraft in the principality of trencs alone" Hart *The Psychology of Insanity* p. 6

लग जाते हैं। दूसरी विशेषता चरमों का वह दिखाई दी कि हिस्टिरिया रोगी के चरम में पूर्व में ही कार्य न होई असाधारण बात दिखाई पड़ती थी। आरको की चारवा दुर्र कि वह व्याधि रोगी का परम्परा से प्राप्त है। उनका परिचिन्तन ने उन्हें वह भी दिखाई दिया कि हिस्टिरिया पुरुषों को भी होती है। उनका लोग समझते थे कि यह स्त्रियाँ ही हुआ करती हैं। यहाँ तक कि आरको के वहाँ से कुछ वर्षों के अध्ययन के बाद जब फ्रायड विद्वानों के और जब वहाँ अनुमती देना के सामने पुरुषों में हिस्टिरिया के अस्तित्व विज्ञान की जगह की तब वहाँ के एक बूढ़े सर्जन ने उनका विरहना करने कहा—‘परन्तु मरे प्रिय महाशय आप इस प्रकार का जल्प कैसे कर रहे हैं? हिस्टिरिया का अर्थ गर्भकुहर है। उस पुरुषों को हिस्टिरिया हाँ कैसे लगता है?’ इस प्रकार के जल्प का आरको ने बुर किया और इनके पुरुषों में हिस्टिरिया के अस्तित्व को सिद्ध करने लगा दिया। हिस्टिरिया के कारण आरको की दृष्टि में कुछ (मानसिक) ‘क्षय’ है।^१ उन्हें विश्व हुआ कि किसी न किसी शारीर क्षय के अनन्तर ही वह व्याधि उत्पन्न होती है। वही क्षय सभी में रोग उत्पन्न नहीं कर सकता है। किसी व्यक्ति-विशेष में उसका बीज जम्मा है। रोग की उत्पत्ति जन्मसमय परिस्थिति पर अवलम्बित है। आरको ने यह परीक्षण करना चाहा कि कृत्रिम उपाय में रोमी में हिस्टिरिया के लक्षण उत्पन्न होत हैं या नहीं। उन्होंने उपाय करके रोगिणी को संभावित वा (Hypnotise) प्रेरणापित किया। उस अवस्था में वे रोगी को सुचित करने में कि उन पक्षापात हैं यना। और सचमुच उस रोगी ने पक्षापात हो जाता था। इससे विश्व हुआ कि रोगी के चित्त में दूसरी एक शक्ति है जो सुचित विषय की जानकारी में उसके अनुसार काम करती है। आरको इस विचार प्रवाही को पन्द्रहवें शतक के नहीं बड़े। उनकी दृष्टि व्याधि के शारीरिक कारण खोजने की सीमा तक ही बँधी रही। लेकिन उनका कार्य न आग के वैज्ञानिकों के लिए एक प्रशस्त मार्ग प्रोत्साहित किया। ‘हिस्टिरिया भूतों का लक्ष्य है—अतः यह भ्रम बुर हो गया और वह व्याधि प्रहों और मृतों में विरल हुआ। मनासिकान एवं मनावैज्ञानिक उपायों का एक सफल विषय बन गई। यह है आरको के प्रकाशनों में औपचारिक शास्त्र का एक विशिष्ट गति मिलती। आरको का मूल सर्वतुल्य विचारों का वर्णन गया। दूसरे वेद जिन्होंने हिस्टिरिया के विषय में शोध की है अत्यन्त के बरनहाईम् और सीमा हैं। वे आरको के समकालीन थे। उन्होंने आरको के प्रथम पर ध्यान दिया। आरको ने सिद्ध किया था कि रोमी के चित्त में गुप्त शक्ति का जतना है जा निर्देशित विषय को अपनाती है। बरनहाईम् को शूद्र कि प्रस्थापित स्थिति में निर्देशित रोगी में आगे जा कर लगते हैं। आरको ने लक्षण में एक रोग-लक्षण उत्पन्न किया। उसी काल में सम्पूर्ण व्याधि पर बरनहाईम् ने

—One of them an old surgeon actually broke out with the exclamation — But my dear sir how can you talk such nonsense! Hysteron (Hic) means the uterus, so how can a man be hysterical!
—S Freud: *The Problem of Lay Analysis*; Brentano N Y 1927 p 204
१—Trauma.

हमि बीमार है। उन्होंने साधा, 'यदि चारको ने पचापात उत्पन्न किया तो मैं उसका निवारण का प्रयत्न करूँगा। बेरनहार्डम् उसी प्रस्थापित अवस्था में रोगी से विशेष प्रकार से बातचीत करने में। धीरे धीरे उन्हें विनित हुआ कि यह प्रक्रिया से रोग का लक्षण दूर होने है। उन्हें विश्वास हुआ कि अपनी ही बातों के कारण लक्षण सुप्त हो गये। अतः उन्होंने प्रस्थापन निर्देश का सिद्धान्त प्रकट किया। इसका हुआ, पर रोग क्यों हुआ? इस प्रश्न पर अधिक प्रकाश नहीं पड़ा। हिस्टिरिया को दूर करने में प्रस्थापन (Hypnosis) और निर्देश (Suggestion) की आवश्यकता प्रकट हुई। हेन्रिक् व्याधि की समाप्ति पर किसी प्रकार का प्रकाश न पड़ा, और खान व्यो-की लगे रह गई।

इस काम को देने में उठाया। उन्हें यह शङ्का हुई कि निर्देश के कारण ही व्यक्ति को हिस्टिरिया हुई। निर्देश से रोग निकल जाता है तो सम्भवतः उसी के कारण रोग उत्पन्न हुआ हो। रोगी ने अपने आपको निर्देशित किया होगा और उस बात को भूल गया होगा। निर्देशित विषय चित्त में रह जाता है और रोग का कारण बन जाता है। देने साधने द्वारा व्यक्ति उस बात को क्यों भूल जाता है। उन्हें चारको के रूढ़ान्तिवाद का स्मरण हुआ। चारको ने कहा था कि रोगी की शरीर-रचना में अन्त में ही अपूर्णताएँ थीं। देने ने कहा कि इन्हीं अपूर्णताओं के कारण व्यक्ति अपनी गुप्त शक्ति की बातें भूल जाता है और व्याधि से पीड़ित हो जाता है। सम्भवतः विस्मृति को दूर करने से रोग का निवारण हो सकता है। देने का उपाय नूतन। प्रस्थापित (सम्मोहित) स्थिति में हम रोगी से मनामुक्त प्रक्रियाएँ कर सकते हैं—यही बेरनहार्डम् का कहना था। निर्देश में व्यक्ति की गुप्त शक्ति की सभी बातों को प्रभावितकर उन्हें परिवर्तित कर दें तो अच्छा होगा। अपने प्रभाव में रोगी के चित्त में नवीन बातें प्रविष्ट कराने का देने ने यत्न किया। उसी से रोग के लक्षण मिट जायेंगे। उन्होंने देखा कि एक ली आग में बहुत दहती थी। किसी प्रकार में भी वह उसका कारण नहीं बता सकती थी। निम्न सम्मोहन के प्रभाव में उसका कारणों का अति स्पष्ट रूप से वर्णन करती थी।^१ हिस्टिरिया की यही निरूपता है। कारणों के पता चलान में रोगी में किसी प्रकार की सहायता मिलने की आशा नहीं रहती है। अतः, देने ने उस ली का सम्मोहित किया और वह उसकी कारणभूत बातें जानने लगे। इससे देने ने यह सिद्धान्त निकाला कि व्यक्ति में दो शक्तियाँ हैं। एक अज्ञात (अपतन) और दूसरा ज्ञात (चेतन) या एक दूसरे को नहीं जानती। सम्मोहित दशा में केवल निर्देश में उन बातों स्थितियों का एक रूप में रोगी में फैलता है रोग का उपशम हो जाता है। इससे देने ने व्यक्तिवाद का सिद्धान्त निकाला। प्रत्येक व्यक्ति में, कारण में दो मिश्र स्तर हैं। एक ज्ञात और दूसरा अज्ञात, या आपस में एक दूसरे को नहीं जानती हैं। अज्ञात स्तर का प्रभाव ज्ञात स्तर पर पड़ता है। ज्ञात स्तर उसमें अभिभूत होता है लेकिन वह यह नहीं जानता कि क्यों और इसमें वह अभिभूत हुआ है। इस प्रकार में अज्ञात का ज्ञात पर आक्रमण ही हिस्टिरिया का निदान है।

जैसे के सिद्धान्त के प्रकट होने के पूर्व ही पिण्डना के बैराग्यार इसी नतीजे पर पहुँचे किन्तु उनका साधन दूसरा था। जैसे के सिद्धान्त में जो झूट गया, वह ब्रह्मरूप के सिद्धान्त में भी नहीं है। जैसे वह नहीं बता सकें कि (१) अज्ञात में रहनेवाली शक्ति के कारण उसी प्रकार के व्याधि-समूह क्यों होते हैं? (२) अज्ञातगत विषयों का क्या स्वरूप है? (३) उनमें और लक्षणों में क्या सम्बन्ध है? (४) निर्देश से वे लक्षण दूर कैसे होते हैं? (५) रोगी ने क्यों अपने-आपको ऐसा निर्देशित किया कि जिससे वह व्याधिग्रस्त हो सकता है? जैसे की प्रवृत्ति में भी कुछ नुस्खे हैं (१) उन्होंने बिना परीक्षा के ही ब्राह्मणों के इस मत को स्वीकार कर लिया कि ब्रह्म परम्परा से सकलान्त शास्त्रोक्ति लोगों के कारण व्यक्ति हिस्तिरिवा से अभिव्यक्त होता है (२) वे व्यक्ति के मन में अपने विचार प्रवेश कराते थे और व्यक्ति की व्याधि छोड़े बिना वह सुतपाय दिखाई पड़ती थी पर वह फिर अपना चिर उठाती थी। अतः उनकी प्रक्रिया से स्वामी लाभ प्राप्त नहीं होता था।

ब्रह्मरूप ने उपबुद्ध लोगों को कुछ इतना दूर किया। इसमें उन्हें फायदा से वहायवा प्राप्त हुई। ब्रह्मरूप ने अपने परिश्रम से कोई प्रक्रिया ईद नहीं निकाली। परिश्रम से ही उन्हें एक नई वैद्यक-प्रक्रिया का पता चला। ब्रह्मरूप के यहाँ चिकित्सा के लिए अनेक रोगी आते थे। उनमें एक समय एक ली भी थी। उसकी दशा के परिशीलन ने ब्रह्मरूप को नवीन बातें सिखायीं। संक्षेप में रोगिणी और रोग का परिचय यह है:—रोगिणी नवयौवना ली थी। वह कुलीना सुवस्त्रा और विदुषी थी। अपने रोगी पिता की सेवा करने समय वह रोगग्रस्त हुई थी। पिता बीमार थे। उसी को सेवा की सेवा करनी पड़ी। सेवा करने समय उसमें मनोव्याधि के लक्षण दिखाई देने लगे। पिता के मरने के बाद उसे हिस्तिरिवा हो गई। वह चिकित्सा के लिए ब्रह्मरूप के पास आई। उस समय व्याधि ने वे लक्षण थे—शरीरनाशाय चक हो गया था उठते उठे कोई चबेदना नहीं माहूम होगी थी, वह अपनी मातृभाषा बमल को अच्छी तरह जानती और समझती थी। पर रोग की दशा में वह सेवा आदेशों को मानने लग गई थी।

ब्रह्मरूप इस समय में विषय ध्यान देने लगे। दिन प्रति दिन उन्हें वह व्याधि विभिन्न माहूम होती गई। वह वैद्य रोगी का 'दर्शन स्वर्ण प्रदीप' परीक्षा करते हैं। इन तीनों से ब्रह्मरूप को कुछ नहीं माहूम हुआ। क्योंकि वह नवयुवती अपने रोग के विषय में कुछ भी नहीं कह सकती थी। एक दिन ऐसा हुआ कि वह उनके हाथपीठ करने करते खड़े होने लगे। उस वृत्ता की अवस्था में वह झुकती बातें करने लगी। वह उस समय अपनी व्याधि के विषय में ऐसी बातें कहने लगी, जिसे सामान्यतया में वह किसी प्रकार भी नहीं कह सकती थी। ब्रह्मरूप को आश्चर्य हुआ। इसी वृत्ता की अवस्था पर उनको विशेष औत्सुक्य हुआ। तब से वे उसके प्रसाधित दशा में व्याधि के कारणों के विषय में प्रश्न करने लगे। पक्षतः उन्हें ऐसी बातों का पता चला जो उस रोग के निदानभूत परिस्थितियों से सम्बन्ध रखती थी जिनमें और व्याधि-लक्षणों में दैन्य-पक्ष-वर्तल का परिचय होता था। अतः ब्रह्मरूप को

को उस समय नवयुवती से निम्नलिखित बातें ज्ञात हो गईं। उसने बताया—“मैं पिता की सेवा करती थी। डाक्टर की प्रतीक्षा करने एक दिन बैठी थी। उनके आने में देर हो रही थी। मैं एक कुर्सी पर बैठ गई और अपना दाहिना हाथ उस कुर्सी की पीठ पर डाल दिया। मन में विभिन्न कल्पनाएँ उठती थी और उम्मा सी मालूम होने लगी। उसी अवस्था में कच एक साथ साँप सामने दिखाई दिया। वह पिताजी की ओर बढ़ता जा रहा था। मालूम होता था कि वह उम्मे डसने के लिए जा रहा है। उसे मगाने की प्रणाली इच्छा से मैं विवश हो उठी। हाथ से उसे हटाने गई, किन्तु हाथ उठा नहीं। वह जड़ हो गया था। उसने मैं देखती क्या हूँ कि सारी प्रतिक्रिया छोटे छोटे साँप बन गई हैं। उनके सिर मुख-मेखता के सिर के समान प्रतीत होने लगे। मैं मयमौल हो गई। पुकारना चाहा किन्तु स्वर कहाँ। मार्चना करने की इच्छा हुई पर शक्ति नहीं निकले। अन्त में एक अँगरेजी गाना स्मरण आया। मैं गाने लगी। आपत्काल में मैं सदा वही गाना गाया करती थी।”

उस नवयुवती के रोग-लक्षणों से और कथित वृत्तान्त में अनेक बातें मिलती थी हैं। पिता के पास बैठी हुई उसका जब वह घोर दृश्य होगा या तब उसका दाहिना हाथ कुर्सी की पीठ पर डाला गया था, और जड़-सा हो गया था। इसमें उसका रोग म भी बड़ी हाथ जड़ हो गया। उसने उस समय मार्चना करनी चाही। कोई मार्चना स्मृति-पट पर नहीं आई। अन्त में उसे अँगरेजी गाना का स्मरण हुआ, जिसे उसने अपने रोग-क्षेत्र में अपनी दाईं से सीखा था। इसीसे उस रोग की दशा में वह जबतक अँगरेजी ही बोल सकती थी और लिख सकती थी। इस प्रकार लगभग डेढ़ साल तक उसे अपनी मातृभाषा जर्मन का स्मरण तक न हुआ। इस घटना के अन्तर्गत किसी शरीर-क्षेत्र (पाद) की कोई चर्चा नहीं है। हाथ का जड़ हो जाना अपना अँगरेजी गाने का स्मरण आना सब नहीं कहा जा सकता है। संकल्पित उस घोर दृश्य की स्मरण-शक्ति से क्षेत्र का दृश्य प्राप्त हुआ। अतः व्यापक क मूल में कोई भी बात विशेष स्वरूपेण विद्यमान नहीं थी। वास्तव में अनेक स्वप्न घटनाएँ घूट बनकर अज्ञात-रूपेण रहती थी और रोग के कारण बन जाती थी। उन सबमें आपत्त में सम्मिलित होता था किन्तु उनमें और रोग की ज्ञात चित्र-वृत्तियों में किसी प्रकार का सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता था। उन सभी अज्ञात घटनाओं में भाव की समानता दिखाई देती थी। साधारण दशा में नवयुवती उन सब बातों का नहीं बता सकती थी। किन्तु सम्मान की दशा में उसकी शक्ति का क्षेत्र विस्तृत होता चला जाता था। उक्त प्रमाण में इस नवयुवती अतीत स्मृतियों को जानती थी। घटनाओं का उत्प्रेषण करने समय वह भाषाविद्वान् होती थी। उसकी बड़ी हुई कथा पृथक् वृत्तान्त का अष्टमात्र थी। बताते समय उस भुजा हाता था। घटना कास में जा जी भाव उठाने मन में उठे थे, उन्हें वह प्रेरणावित दशा में लक्ष्य प्रकट करने लगी थी। सम्मानित स्थिति में मालूम होता था कि वह पुनः एक बार घटनाकाल में रहने लगी है। को-को अज्ञात बातें विवश होती थी, को-को भाव का स्मरण होता जाता था और स्वरूप भूत हो जाते थे। रोग-लक्षणों को निकाल देने के लिए रोग को विचार-परिष्कार नहीं करना

पक्ष पर। निदान के साथ साथ उठनी व्याख्या से सक्षुब्ध मिट जाया करत है। इन सभी बातों के आधार पर मैंने गौड़िय के सिद्धान्तों से निम्न प्रकार ने कुछ सिद्धान्त प्रकट किए—

(१) मैं ने 'व्यक्तिमेव' का सिद्धान्त निकाला। पर व्यक्तिमेव का कारण है नहीं बता सका। प्रभार ने कहा कि कई तन्त्राक्षर्य अवस्थाएँ होती हैं। उसमें व्यक्ति को अपनी प्रियाओं पर पूर्ण अधिकार नहीं रहता है। उस समय व्यक्ति की विचार-शक्ति और तन्त्राक्षर्य शक्ति शिथिल रहती है। तब छोटी से छोटी बात भी प्रबल वेगवाली विविध होने लगती है और वे अपने वेग से व्यक्ति को अभिमूढ करती हैं। उन स्थितियों का नाम तन्त्राक्षर्य अवस्थाएँ हैं।

(२) सभी 'तन्त्राक्षर्य अवस्थाओं' की बातों में परस्पर सम्बन्ध रहता है, किन्तु और व्यक्ति के हान पैदा करने में कोई सम्बन्ध नहीं रहता है।

(३) उन बातों को व्यक्ति भूल जाया है, किन्तु वे अवतन रूप से अपने भावबोध के साथ वापस रहती हैं।

(४) व्यक्ति उन अवस्थागत अवस्था अवतन मन में स्थित विषयों का स्मरण नहीं कर सकता है क्योंकि उनका कहाने में लम्बा और पुरा होती है।

(५) अज्ञात भाव शारीरिक रूप धारण करते व्यक्ति कष्टों के रूप में परिवर्तित होता है। इसी को उन्होंने परिवर्तन का नाम दिया।

(६) अज्ञात वेग का निवारण मैंने ही तन्त्राक्षर्यवस्था में ही करता है। ऐसा कि सम्प्रतिष्ठावस्था में प्रकट है।

(७) योग के निवारण के लिए निर्देश की कोई आवश्यकता नहीं है। अवतन मन के रक्षण से ही सक्षुब्ध मिट जाते हैं।

प्रभार ने इस प्रकार की चिरिष्ठा का 'निर्मली' अवस्था विरेचन (Catharsis) नाम रखा। रोमी इस चिरिष्ठा-प्रक्रिया को 'रातर्चित चिरिष्ठा' (टाकिम कथोर) 'चिमनी दुहार' (चिमनी स्वीयिम) कहते थे। रातर्चित में ही रोमी की व्याप्ति शरीर रहती थी। इस प्रकार चारों के प्रबल का अवतन हुआ। भी प्रभार और डा फ्राइड में मिलता था, अतः प्रभार ने डा फ्राइड से 'म सभी प्रियाओं की कर्मा कर दी। दोनों इस प्रकाश से प्रयोग करने लगे। सकिन्तु कुछ ही दिनों ने उपरान्त डा फ्राइड को प्रभार से अलग होना पड़ा। दोनों के विचार एक साथ नहीं मिलते थे। फ्राइड अलग हुए और हिस्तिरिया के साथ अपना निजी प्रयोग करने लगे।

(१) दोनों के अग्रिम का कारण प्रारम्भ में योग की संप्राप्ति के विषय में था। भी प्रभार का योग निदान तन्त्राक्षर्य अवस्थाओं तक ही सीमित था। उनका अधिक विषाद व्यक्तिमेव (सत्य मेव) में होकर तन्त्राक्षर्य अवस्थाओं पर था। उनके मत में व्यक्तिमेव योग का किन्तु फ्राइड को बड़ी मुख्य प्रतीति होने लगा। उनके विचार में व्यक्तिमेव की वह म अज्ञातव्येष अवस्था अवस्थाएँ और शक्ति का काम करती दिखाई देती थी। प्रत्येक निष्कृत करने के मूल में व्यक्ति के कुछ विरोध उद्देश्य दिखाई पड़ते थे और अचेतन मन की वृत्ति का अज्ञात रहने में तन्त्राक्षर्य अवस्थाएँ चिरी प्रभार की

सहायता पहुँचाती नहीं इष्टिगाथर होती थी। (२) प्रभार महोदय के रोगी की चिकित्सा की परिणाम-दशा का फायदा को शायत नहीं हुई। श्री प्रभार न उनसे कुछ बाँटें अथवा दिया है ऐसा उन्हें भान हुआ। (३) इसके साथ ही डा फायदा को आरम्भ से ही प्रस्थापन (सम्मोहन) की प्रक्रिया में एक प्रकार का अनिश्वास था। उन्हें दस प्रक्रिया में रोग निवारण का उचित साधन नहीं प्रतीत हुआ। किन्तु विरेचन (कथारिख) के लिए किसी अन्य साधन व अभाव में डा फायदा ने कुछ दिनो तक ठीक का अनुसरण किया। सम्मोहन प्रक्रिया के विषय में उनका विरोध के आरम्भिक कारण ये हैं — (१) वे प्रत्येक रोगी को प्रस्थापित (सम्मोहित) नहीं कर पाते थे। प्रस्थापित होना वा न होना व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर रहता है, अतः स्पष्ट है, सभी व्यक्ति प्रस्थापित नहीं भी हो सकते थे। (२) यदि रोगी व्यक्ति थोड़ा-बहुत किसी प्रकार प्रस्थापित हुए भी तो उनकी प्रस्थापितावस्था जल्दी प्रगाढ़ नहीं थी जितनी कि अपेक्षित थी। (३) प्रस्थापन-प्रक्रिया से रोग का लक्षण का एकबार शमित हो जाना पर भी फिर उनका पुनरावर्तन हो जाता करता था। रोग का उपशम आते रोगी तथा वैद्य के पारस्परिक सम्बन्ध पर उपशम की स्वाधीनता निर्भर रहती थी। वैद्य के रागी से अलग हो जाने पर राग पुनः फिर उठता था। इससे यह विदित होता था कि निर्मल्लीनता अथवा विरेचन की सारी प्रक्रियाओं से भी वैद्य और रागी का पारस्परिक सम्बन्ध ही व्याधि की उपशान्ति में अधिक सहायता पहुँचाता है। एक घटना ने इन शंकाओं का समर्थन-सा किया और डा फायदा को विश्वसित किया कि वे सम्मोहन प्रक्रिया छोड़ दें। एक समय उनका निरीक्षण में मानसिक व्याधि से पीड़ित एक नवयौवना थी, जो डा फायदा के प्रत्येक आदेश का पालन करती थी। डा फायदा उसे प्रस्थापित करके राग का इतिहास पूछा करते थे और भाषा के रचन से व्याधि के उपशम करने का प्रयत्न करते थे। एक दिन उस स्त्री ने प्रस्थाप से उठते ही डा फायदा का गले से लगा लिया। जिस बात की आशंका डा फायदा को पहले से थी, वह प्रत्यक्ष हो गई। इसके उपरान्त उन्होंने सम्मोहन प्रक्रिया का सहाय छोड़ दिया। इस प्रकार सम्मोहन प्रक्रिया के परित्याग से चित्त विस्फेपण शांति का वास्तविक उदय हुआ। चित्त विस्फेपण प्रक्रिया की पूर्वपीठिका से उसका उत्तरकाल अभिन्न साहक है।

डा फायदा ने सम्मोहन प्रक्रिया छोड़ ता ही किन्तु उन्हें अभी कोई ऐसी प्रक्रिया नहीं उपलब्ध हुई जिससे द्वारा व अन्ततः म अथवा स्मृति के गर्भ में पैटी अनुभूतिप्राय अगा लई। अतः उनकी विशिष्ट रोगों का प्रपञ्चन आरम्भ हुआ। उन्हें अन्त म, एक ऐसी अनुभूति का स्मरण हुआ जिससे उन्हें विशेष गति मिली। उन्होंने अपने आरम्भिक अध्ययन-काल में एक बार बेनहार्डम् के यहाँ प्रस्थापन के कुछ प्रयास किये थे। बेनहार्डम् प्रसिद्ध प्रस्थापक थे। बहुधा वे उस प्रक्रिया व अन्तः मर्म पर प्रकार डाला करता थे। डा डियमसद फायदा ने देखा कि प्रस्थापन के उपरान्त बेनहार्डम् रोगी के मस्तिष्क पर हाथ रखते थे थाहा उन वक्ता थे और कहते थे "स्मरण कीजिए, प्रस्थापित आरम्भ में आपको कौन सी धारें बड़ी गई और आपने क्या-क्या कहा?" इस वृत्तान्त में आरम्भ में मालूम पड़ता था कि रोगी का सम्मोहित

करना की कोई बात स्मरण नहीं है। किन्तु अब बेरनहार्ड्समस्तक पर हाथ बँकर उस प्रासादित करने से तब रोगी प्रारम्भ में धीरे धीरे किन्तु कुछ देर के उपरांत सम्मोहिता पक्षा की घायी बातें बारम्बार कहने लग जाता था। जब फ्रायड ने भी उसी प्रयासी से आये बहुत का निश्चय किया तब उन्होंने सोचा कि यदि प्रस्तापित रोग की सभी विस्तृत घटनाओं का कुछ प्रकाश से उस रोग के अनन्तर भी स्मरण कराया जा सकता है तो सम्मोहन के योग में किसी सभी घटनाओं एवं अनुभूतियों को बिना सम्मोहन क्रिया के स्मरण कराया जा सकता है। योही सहायता से रोगी सभी बातों का स्मरण कर सकता है। डा. फ्रायड ने ठीक बेरनहार्ड्स के समान ही अपनी प्रविष्टि प्रारम्भ की। अन्तर इतना ही था कि बी. बेरनहार्ड्स एक रोगी को प्रस्तापित करते थे और डा. फ्रायड ने ऐसा करना बेवकूफ नहीं समझा। किन्तु यही अन्तर बहुत महत्त्व का था। प्रस्तापन (सम्मोहन क्रिया) के परिणाम से हिस्टेरिका की समाप्ति पर विशेष प्रकाश पड़ा। सम्मोहन प्रविष्टि के परिणाम से अल्प नहीं बातें भी बात होने लगीं। प्रस्तापित हुए बिना विस्तृत घटनाओं के उत्प्रेषण में रोगी को बहुत ही भ्रम करना पड़ता था। सभी बातें याद नहीं आती थीं। स्मरण आने पर भी उन बातों की व्याख्या वह नहीं कर सकता था। उन सभी बातों में कुछ न-कुछ दुष्ट अतिशयोक्ति युक्ता अथवा सजा होने की सम्मानना प्रतीत होती थी, और इसी कारण रोगी को अत्यन्त बेचना और भ्रम का अनुभव करना पड़ता था। ऐसा लगता था मानों अपने मीटर ही मीटर कुछ शक्ति का विरोध कर रहा है और उसके अन्तर्गत में कोई बोर समान हो रहा है। ऐसी स्थिति में जब मैं उन बातों को अर्थात् अनुभूत घटनाओं का स्मरण करने के लिए रोगी को उद्बोधित करता था तब रोगी ऐसे प्रकाश का प्रतिरोध करता था। इन बातों में मैंने जीवन का सच्चा स्वरूप दिखाई पड़ने लगा। हिस्टेरिका का कारण न तो 'सलमेर' या और न सम्मानना-वर्णन है। उसके कारण काक्षाओं के अवयवन (विरोध) एवं प्रतिरोध में पाया जाता है। इसका कारण के मूल में मानस विश्व की गूढ़ताएँ भी पाई जाती हैं। वैज्ञानिक नहीं है। वह वैयक्तिक है। उसमें सदा हाव और अभाव अथवा अवन और अवयवन का सदा शक्ति और बदनाम्युक्ति और निष्पक्ष होन पड़ता है। चित्त-वृत्तियों आदिभूत और विरोधपूर्ण हुआ करती है। किन्तु डा. फ्रायड ने देखा कि इस प्रकार की उद्बोधन प्रविष्टि में विरोध बाधाएँ पड़ जाया करती हैं। किसी विरोध लक्षण के बाद में शिकाया करने से और उसके मूलभूत स्मृति उत्पन्न (स्मृति चिह्न) को बगाने में रोगी को अत्यन्त पीका होता थी और मैं को बहुत ही परिश्रम करना पड़ता था। अतः उन्होंने निश्चय किया कि किसी विरोध लक्षण के बाद में न कुछा जाय बल्कि रोगी को सम्पूर्ण उत्पन्नता से ही जाय विश्व को कुछ उत्तर मन में आये वह बड़ी कठिनाई। न कबल अपनी कहानी ही, प्रस्तुत मन में आनन्द सभी चित्तों अथवा प्रतिक्रियाओं को बना देने के लिए डा. फ्रायड रोगी को अनुप्राणित करने। साथ ही साथ वे रोगी को यह भी स्पष्ट बता देते थे कि उस कुछ भी दिगाना नहीं चाहिए। पूर्णतः अ-वृत्तित स्वयं-से-स्वयं अर्थपूर्ण स अर्थपूर्ण बातों का प्रतिष्ठा भी मन में था जाँचें तो उन्हें भी गाल देना बेवकूफ हुआ। इस

प्रकार उन्होंने देखा कि इस प्रकार की प्रशास्त्री से भी रोगी अक्षयमित काँचाएँ प्रकट कर देता था और मास का रेखन हो जाता था। इस प्रक्रिया का उन्होंने स्वप्नानुबन्ध अथवा स्वतन्त्र या सहज साहचर्य (श्री एशोसिएशन) की सहा दी क्योंकि रोगी बधामिस्त जो कुछ कहता जाता था, उन सभी बातों में एक अनुबन्ध-परम्परा (अतीत स्मृति-साहचर्य-क्रम) दिखाई पड़ती थी।

स्वप्नानुबन्ध अपवा स्वप्न साहचर्य अन्य प्रक्रियाओं से कई बातों में भेदतर एवं सुगमतर है—(१) इस प्रक्रिया द्वारा रोगी पर किसी प्रकार का अप्राकृतिक बल नहीं पड़ता (२) रोगी को किसी प्रकार का विशेष परिश्रम उठाना नहीं पड़ता है और न रोग की ओर से रोगी पर किसी प्रकार का अनीष्टित वा ईष्टित प्रभाव ही डाला जाता है। (३) इसमें कभी भी अनुबन्ध-परम्परा नहीं टूट सकी क्योंकि मन में कोई न-कोई अनुबन्ध उठता ही रहता है। रोगी को वह समझने का कोई कारण नहीं है कि उसपर कोई अपना प्रभाव डालता है, क्योंकि इस प्रक्रिया में रोगी को अपनी आँखें बन्द नहीं करनी पड़ती हैं। रोग रोगी का जूता तक नहीं। रोगी को किसी प्रकार से अपनेको अमिश्रित समझने की सम्भावना नहीं है। केवल रोगी को सुप्तासन पर लेटना पड़ता है। रोग उसके पीछे बैठता है और पीछित रोगी की सभी प्रक्रियाएँ सुनता एवं देखता है। वह स्वयं रोगी की आँखों की ओट में रहता है जिससे रोगी अपने कपन में किसी प्रकार के सङ्कोच का अनुभव न करे। इन सभी बातों के होते हुए भी स्वप्नानुबन्ध को स्वप्न नहीं कह सकते हैं क्योंकि अनुबन्धों पर चिकित्सा की परिस्थिति कुछ प्रभाव डालती ही है। “मैं अपने रोग की शान्ति के लिए आया हूँ और रोग मेरे रोग का निवारण करेगा, इस प्रकार की भावना का उठना तो रोगी के मन में अवश्यम्भावी है और इस विचार का प्रभाव अनुबन्धों पर पड़ता ही है। लेकिन वह रोग सभी चिकित्सा प्रकारों में पाया जाता है और इसके बिना चिकित्सा हो ही नहीं सकती है। लेकिन वह आश्चर्य की बात है कि बातचीत करने में ही रोग का निवारण हो जाता है। बातों में कौन-सा प्रभाव है, यह बहुत कम लोग जानते हैं। अतः उन्हें स्वप्नानुबन्ध अपवा स्वप्न साहचर्य की सफाई में राह दी जाती है। इस विषय में डा. सिगमण्ड फ्रायड का निम्नलिखित कथन पठनीय एवं विचारणीय है—

१—^४ कलबीनोत्पन्नजुगम्भो कलनोत्पन्नाम् ।

म हि मेव ज्ञान एवमेव हेतुना मेव कृतमिह न

('पत' = वयसि तं)

—योगशास्त्र, पैतामश प्रकरण, सर्ग ११ श्लोक ३४ ।

मन्त्राभियन्तमन्त्रात् वे न हि प्रास्तमि शान्तम् ।

स्वर्गोऽप्युत्तमो भवत्येव तस्मात्तु नान्यथा ॥ ११-३ ॥

यह जमीनोत्पन्नभूत है इसका, जिस के कारण जंगल सोचने नीलगा की दोहर कराने निम्न राज्य से दु प
वा रहे हो। के जंगल, अधिकांशों को प्रत्यक्ष न करी और रात इतक की वाने काये। जंगले हुए अधिकांश
को वाको और अधिकांश वन जंगल न करी।

“यहसे शब्द अत्रागत है और शब्द की पुगनी ऐश्वर्यात्मिक शक्ति आज भी बहुत सीमा तक पाई जाती है। शब्दों का द्वारा मनुष्य दुतरा का कर्म बना सकता है, अथवा निराशा का पन्थ में डाल दे सकता है। शब्द अपनी ज्ञान-भावधारण शक्ति को बचाना वही प्रदान करता है, बचाना वही बचता आताआ की अपन साथ बहा से जाता है तथा उनका निर्वासन एवं मनों को निमित्त रूप देता है। बचाना वही भाग्यवेग उत्तम हान है तथा वे मानव हृदय को मुक्त करने का विश्वनीय साधन है। अतः मानसिक चिकित्सा में शब्दों की प्रधानता पर हम ध्यान देने में कमी न रखें।”^१ इसी प्रकार से मनु महाराज ने कहा है—“सभी अर्थ वाणी में हैं। सभी का मूल वाक् (वाणी) है।”^२ यही वे सभी अर्थ निरूपण हैं। अतः जो अपनी वाणी का दुरुपयोग करता है, वह सभी प्रकार के स्नेह का करनेवाला है।^३ महाकवि भक्तसिंह का कथन है : सुनत वाक् को लोग सभी महत्ता की भाँ महत्ता का देनेवाली भाष कहते हैं। श्रुतिओं में उन्मत्त एवं गर्विष्ठ के बचनों का उदाहरण कहा है। वाणी वही पैर आदि का उद्भव होता है। वही “व लाक” की निश्चयि है। अतः स्पष्ट है कि बातें सर्वप्रधान हैं। इन्हीं के बल से प्रसिद्ध मानसिक चिकित्सक डा. फ्रायड व्याधि निवारण करने में समर्थ हुए हैं।

योगशान्ति के लिए प्रयत्न करने समय डा. फ्रायड को कहा यह निर्दिष्ट होता था कि योगी अपने जीवन के सभी गूढ़ रहस्यों को प्रकट कर देता है। उन्होंने यह देखा कि गूढ़ रहस्यों में प्रधानतया मिथुन सम्बन्धी बातें ही रहती हैं। वे बातें प्रायः समाज की दृष्टि में निम्न अस्वाभाविक ही रहती हैं। एक ही ऐसा योगी उन्हें नहीं मिला जिसने अपने कथन में मैथुन सम्बन्धी बातों की बर्णना की हो। उन्हें यह स्पष्ट प्रतीत होता था कि योग के मूल में मैथुन सम्बन्धी अस्वाभाविकता का अव्यक्त अवस्था निरोध ही निदान स्पष्ट रहता है। “न बातों का बार-बार देपने से डा. फ्रायड को बड़ विश्वास हो गया कि काम सम्बन्धी अस्वाभाविकता का यह प्रकार का दमन वा निरोध हिस्टिरिया आदि व्याधियों का प्रत्यक्ष कारण है।

“यही ‘मैथुन सिद्धान्त’ के कारण चित्त विकसतपथ शास्त्र की समाज द्वारा उतनी मान्यता नहीं मिली जितनी कि अपेक्षित थी। जितना निरोध इस सिद्धान्त का हुआ उतना और किसी का नहीं हुआ होगा। लोग कहने लगे कि हिस्टिरिया का मूल कारण काम प्रवृत्ति नहीं हो सकती। निरोध नहीं तक कहा कि स्वयं डा. फ्रायड के कुछ मित्रों ने भी उनका साथ छोड़ दिया। फ्रायड सोचने लगे—“मैंने जो मूल की है।

^१—Words were originally magic and the word retains much of its old magical power even to day. With word one man can make another blessed or drive him to despair. By words the teacher transfers his knowledge to the pupils by words the speaker sweeps his audience with him and determines its judgments and decisions. Words call forth all acts and are the universal means of influencing human beings. Therefore let us not underestimate the use of words in Psycho-Therapy. B. Freud. A General Introduction to Psychoanalysis, Borel and Levaright. N. Y. 1922, page 2.

कदाचित् मेरा मिथुनवाद प्रथमात्मक है।^१ किन्तु उनकी यह रांका बहुत दिनों तक न ठहर सकी। अनुदिन क परिशीलन न उन्हें इस सिद्धान्त क विषय में अटक बना लिया। उन्हें स्मरण आया कि संसार के कुछ प्रसिद्ध वैद्यों का भी वही मत है। उन्होंने इस बाद की स्थापना में अपने समकालीन डाक्टर सर्वश्री ब्रमार, छोबक आदि से तथा चारको से बहुत महसूस की बातें सुनी थीं। अपने सिद्धान्त की पुष्टि में उन्हें वे सब तथ्य स्मरण हो आये और वे अपनी स्थापना में दृढ़तर हो उठे।

एक दिन डा फ्रायड डा ब्रमार क साथ रहल रहे व कि एक मत्र पुरुष आकर भी ब्रमार से मिला। डा फ्रायड बोझा पीढ़ रह गये। जब वह पता गया तब भी ब्रमार ने डा फ्रायड से कहा—“उस मत्र पुरुष की क्सी विभिन्न प्रकार से व्यवहार करती है। और यह कहते-कहत भी ब्रमार ने कह ही दिया—“These things are always secrets alcove.” आश्चर्यचकित डा फ्रायड ने उनक कवन का तात्पर्य पूछा तो भी ब्रमार ने उत्तर में कहा, ‘alcove’ का अर्थ बासक-सभा अर्थात् विवाह-गल्या है। उसके कुछ वर्ष बाद जब डा फ्रायड भी चारको के यहाँ अध्ययन करने के लिए गये थे तब उन्होंने एक दिन यह देखा कि चारको महोदय बहुत आवेग क साथ अपने एक मित्र से किसी व्याधि के विषय में कुछ कह रहे थे। वे कह रहे थे—एक विवाहित स्त्री पुरुष से, जिनम पहले पत्नी बीमार पड़ गई। पति पा तो नर्पुंसक या या विकृत।” और चारको महोदय बार-बार जोर से कहते जा रहे थे—“मैंस बारह करो अठारह करो तुम जहाँ पहुँचना चाहने हो पहुँच आओगे।” भी चारको अतीत उम्र के साथ बीच में बासक उठ—“किन्तु इन समान बातों में क्या अनन्तमित्र ही प्रधान है सदा सदा सदा...” वह कहत हुए उन्होंने अपने हाथों का छाती पर रखा अपनेको कुछ आकुचित किया और अपने झँगूटे पर बीरे-बीरे अपने स्वामाधिक उत्साहपूर्ण रीति से दूढ़ने लगे।^२ एक ठीसरी घटना सीमिए। बिपना क प्रसिद्ध वैद्य छौरक ने डा फ्रायड से एक रोगी स्त्री को अपनी निगरानी में रख लेने को कहा। उस स्त्री में एक विचित्रता उत्पन्न हो गई थी। उस वह जानकर ही चान्ति की प्राप्ति होती थी कि छोरक अनुपस कहाँ कहाँ रहते हैं। छोरक महोदय ने यह बताया कि उस स्त्री का विवाह हुए अठारह साल हो गये; किन्तु वह अब भी कुमारी ही कही जा सकती थी, क्योंकि उसका पति नर्पुंसक या। छोरक महोदय के शब्दों में उसकी व्याधि की एकमात्र आपत्ति थी पुरुष का उससे संबंध होना।^३ इतने प्रसिद्ध चिकित्सकों के मत में भी डा फ्रायड की मिथुन प्रवृत्ति वास्ती चारका को प्रधानता देने को प्रेरित नहीं किया। किन्तु अस्वस्थ

१—“Hearken yourself”.....“Therefore strive forth I assure you will arrive there..... But in these similar cases, it is always the genital thing (matters always.....always.....always”—S. Freud! Collected Papers, vol I, pt 2045.

२—“The sole prescription for such a melody he added is familiar enough to us but we can not order it. It runs R. Penis normalis domism respectam S. Freud, Collected Papers vol I p 206

ईशियस ग्यूर' है। इस ग्यूर के परिशीलन से पता चलता है कि शिशु में 'काम' रहता है। उसका ज्येष्ठ सन्तान की उत्पत्ति की भाँति जबल शिशु का धृति और सुख पशुपाना ही रहता है। बाल्यकाल में इस काम सम्बन्धी प्रस्थि का उत्तरदायित्व माता पिता पर है। शिशु यदि लड़का है तो माता का और यदि बह लड़की है तो शप की अने 'काम' का विषय बनाता है। "उ काम की तुम्हि या अतृप्ति पर बन्ध का भावी जीवन निर्मर करता है। बन्ध के भावी जीवन के सुखमय या दुःख मय प्राणाद की नीर इसी तितु-प्रस्थि पर अमलमिब रहती है।

अब डा. फ्रायड को वास्तव्याधिक निदानों का पुख परिचय प्राप्त हुआ। हमेशा उन्होंने इस प्रकार अपने अनुमर्शों के आधार पर हेतुबल-सन्तति^२ निर्णय भाव्यकालीन मिथुन-व्यक्ति मिथुनवाद आदि के सिद्धान्त उद्धोषित नियम बिनकी सहायता से वे रोग का निवारण करने लगे। उन्होंने देखा कि प्रत्येक रोगी के व्याधि निवारण के अन्तिम निम्न में एक विशेष प्रकार की स्थिति सामने आती है। रोगी बैच के प्रति विशेष प्रकार का व्यवहार करने लगता है। रोगी नारी तो प्रायः बिच निरक्षरक से प्यार करने लगती है। यह स्थिति प्रायः एक अतीत अवस्था के पुनरावृत्त रूप का छोटक है। इस अवस्था को डा. फ्रायड ने 'अवदशन'^३ की संज्ञा दी है। डा. फ्रायड ने बिच निरक्षरक की प्रक्रिया द्वारा बताया कि इस प्रकार की अवस्था में प्रायः रोगी बैच में बैठा ही व्यवहार करता है, ऐसा कि उन्होंने अपने बाल्यकाल में माता पिता आदि में किया था। अतः बैच में इस भी रोग के लक्षण के निदान की जानकारी के लिए एक अवस्था उपकरण माना। बिच निरक्षरक लाग रोगी में यह प्रकट करने से कि वह एक अतीत घटना को दुहरा रहा है और वह इस प्रकार में अन्तिम प्रतिरोध को हटाकर व्याधि लक्षणों का समूह उद्घेदन करने में समर्थ होत है।

यह प्रक्रिया पहले अन्तःकारण रोगियों के परिवर्तन में लागू होती थी और डा. फ्रायड उन रोगियों के भीतर बौद्धिक नियम लागू होने में उन्हें स्वयं समझाने का प्रयत्न करत थे। किन्तु अन्तःकरण (निरुप) का विज्ञान साधारण जीवन में भी उपयुक्त है। निरुप साधारण जीवन में भी दुष्टा करता है और उसी में मानसिक रोग भी हाँ सक्ता है। अतः डा. फ्रायड को ऐसा मान दुष्टा कि रोग के सभी नियम साधारण जीवन में भी लागू हो सक्ता है क्योंकि स्वस्थ मनु रोग के समान समा रोग अन्तःकारण द्वारा ही है। साधारण व्यक्तियों के स्वप्नों में भी वही नियम काम करने दृष्टिगोचर होत है। वास्तविक जीवन सभी व्यक्तियों में उसी रूप में दिखाई पड़ता है। अतः डा. फ्रायड ने अपने विद्वानों का प्रयत्न निम्न में समझ में लाने का

1—Oedipus Complex

२—हेतुगम्य अर्थ को ही वास्तविकता कहते हैं। बापें एवं गो ब्रह्म होगा। ब्रह्म एवं गो
वास्तविकता है। इस प्रकार से हेतुगम्य का ब्रह्म के वास्तविक अभिव्यक्ति सिद्ध होना सम्भव
नहीं होता है।

1-Transference

उनके धन का अति विस्तृत बना दिया और एक साधारण मनोरिज्ञान की नींव डाली जिसमें विचार, मान एवं आशय आदि का यथा-वत प्रयत्नता दी गई।

रोगियों ७ विपदा ७ विरोधन प्रक्रिया (कथारिक्त प्रकाशी) पर ही अचिक्र ध्यान देने ७ कारण का फल का ध्यान मानना आदि की उत्पत्ति पर गया। ७ अपने औत्तुकुष को नहीं दगा सब और मानना का अध्ययन प्रत्यक्ष इतिरोध से करने लग। इस प्रकार उह बातनामा सुख दुःख आदि माननाओं का मर्म समझना पड़ा। अतः उन्होंने साधारण मनोरिज्ञान ७ नियम से आगे बढ़कर एक अधिमानस शास्त्र का निमाध किया जिसमें उन्होंने यह दिखाने की चेष्टा की कि किसी भी मानस क्रिया का अध्ययन तीन इतिवृत्तों में हो सकता है—(१) वह क्रिया कहाँ होती है जहाँ (चेतन) में अथवा अज्ञात (अ-तन) में? (२) वह क्या किस कारण और किस उद्देश्य से होती है? सुख ७ क्षिण अथवा दुःख के क्षिण, निरुप या किसी अन्य कारण से? (३) वह क्रिया किस प्रकार ७ होती है? मान के परिवर्तित होने में अथवा मूह (प्रतिबिम्ब) बन जाने से? इन्हीं तीन प्रकार की अध्ययन रीतियों का उन्होंने मौलिक इतिरोध ७ आधिक इतिरोध तथा स्थानिक या लब्धात्मक इतिरोध कहा। कुछ दुःख आदि की भीमांश ने उन्हीं मानस जीवन के सभी व्यग्रताओं को निमग्न करने पर नियत किया। उन्होंने देखा कि मनुष्य कुछ भी चाहता है और स्थित भी होना चाहता है। मनुष्य के जीवन में अस्तित्व और आनन्द की कामना का सर्वप्रथम ध्यान पाया जाता है। "स इति म का फल" ने मानस विश्व के दो विभाग किए: (१) अहंकार और (२) अज्ञात का इहम् ७। मनुष्य की रक्षा के लिए जितनी आवश्यकताएँ हैं उन सभी का संपादन अहंकार करना चाहता है। और इहम् (अज्ञात) कबल माहृत इच्छाओं की तुष्टि ७ क्षिण प्रयत्न करता है। इहम् का सामान्य आपाततः सुखध्या से उद्भूत है अथवा अचेतन में सुखतर का प्रायस्त्व पाया जाता है। किन्तु अहंकार तुल्य का संपादन करता हुआ भी कहीं कहीं यदि कुछ सुख के भोगने से मनुष्य की रक्षा हो सकती है तो सुख लब्धात्मिक होकर ही बाह्य सत्ता की परवा करता है। इससे स्पष्ट है कि वस्तुतः का उसपर अधिकार है। मनुष्य का जीवन अभी दोनों तरफों के आश्रित होकर आगे बढ़ रहा है। "न तरों को अज्ञानाधीन शक्ति के मध्य में निरुपता समझें। वही का फल का अनुसार कामशक्ति ७ है। कामशक्ति ७ वर्या ७य के हान बिना का फल का कोई भी लब्धात्मक अधि तर से समझ में नहीं आ सकता। इसी तरह शक्ति से मानस की सारी क्रियाओं का मूल ठही महाशक्ति में पाई जाती है। उध शक्ति में अनेक उद्भास है। मानस का सारा मानस सत्ता इस शक्ति से प्रभावित है। नियम-मेह से इस महाशक्ति के दो मेह हैं। उसका अधिकार शक्ति ७ अहंकार को ही अपना नियम बना लेता है। शक्ति

१—Metapsychology

२—Topographical, Economic and Dynamic points of view

३—Ego and Id

४—Libido

अपने आपको प्रेम करता है। अपने आपको सर्वश्रेष्ठ समझता है। इस प्रकार की शक्ति के समुद्रों का प्रायः ने स्वीय कामशक्ति^१ की संज्ञा दी है। कुछ शक्ति विपनों को रक्षित करके उनका द्वारा शक्ति को मुक्त पहुँचाना चाहती है। इसी का विपरीत कामशक्ति^२ की संज्ञा मिलती। एक का विषय बाह्य प्रपञ्च में है तो दूसरी स्वयं अपने ही अहंकार को विषय बना लेती है। एक शक्ति वस्तुतत्वाधीन होकर काम करती है तो दूसरी मुक्ततत्वाधीन होकर। एक का नियन्त्रण अहंकार है तो दूसरे का अज्ञात (अचेतन)। वस्तुतत्त्व और मुक्ततत्त्व का अध्ययन करने समय डा. फ्रायड को एक अन्य तत्त्व का भी पता चला जिसका नाम उन्होंने मृत्युतत्त्व या मुमुक्षा^३ रखा। इस तत्त्व की प्राप्ति में डा. फ्रायड ने अपने सभी परिशीलना के रूप में परिवर्तन ला दिया। उन्हें लगा कि मृत प्यास कामेच्छा आदि सभी वासनाएँ उस अतीत अवस्था को जाना चाहती हैं जो वास्तव में मृत हैं। उसमें अहंकार उबल उस तत्त्व का भय है जो बाह्य आचारों से जीवन की रक्षा करता हुआ उन अपने डह से मृतावस्था, शान्तावस्था या मोक्ष की ओर उन्मुख करना चाहता है। मितुन प्रकृति सभी मित विषयों का अपनी मोहनी शक्ति से एक बनाकर उस अग्रवर्ण शान्तावस्था में, जो वह पदार्थ की अद्वैतता की वास्तविक है समाहित होना चाहती है। इसी वातावरण में सर्वप्रथम प्रकृति निवृत्ति के चक्र में तथा जीवन मरण के समाम में जीवन आगे बढ़ता जाता है। इस समाम में व्यक्ति जन्म से लेकर अज्ञात (अचेतन) के हाथ का कठपुतली बना रहता है। जिस आर उसी वासनाएँ उसे बहा ल जाती हैं उसी ओर प्रवृत्त होता है तथा उन्हीं वासनाओं की तुष्टि की प्राप्ति में निरन्तर पड़ता है। व्यक्ति का यह अहंकार इसी कार्य को साधने में प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में सहाय रहता है। अहंकार स्वयं वस्तुतत्त्व की अधिक अपेक्षा रखने के कारण नहीं उन्हीं अज्ञात का शक्ति-निर्गम करता है। यदि उसे पूर्ण रूपसे अज्ञात शक्ति छात्र को अहंकार करना पड़ा और यदि बाह्य सहाय की अधिक परवा करके अपनी प्रकृति की तुष्टि नहीं करेगा तो व्यक्ति के अन्दर रहनेवाली अज्ञात काम-शक्ति किसी-न किसी रूप में अपने-आप प्रकटकर निम्नलिखित उक्ति की सार्वभौमता प्रकट करेगी —

“बलवानिद्रियप्रामो विद्वान्मरिचक नि ।”

इन्द्रिय समूह वलवान है। विद्वान का भी वह अग्रम साधन मसीदता है।

“प्रकृति पान्ति मृतानि निमग्नः वि विरिष्यति ॥”

प्राणिमय प्रकृति के अनुसार कार्यशील है निमग्न क्या कर लेगा। उन प्राणिमय वासनाओं में कामिभूत होकर व्यक्ति रम्य हो जायगा।

इस प्रकार में डा. फ्रायड ने एक नवीन मनोरिज्ञान की स्थापना की, जिसका नाम ‘चित्त-विरसेषण शास्त्र’ है। इसकी पूर्ण विधि वर्णन वागव्यापिश के निवारण

१ — Narcissistic Libid

— Object Libido.

३ — Death Principle

यह ही ईश्वर की लेखन शक्त में यह अविच्छिन्न रूप धारण करने लया और सारी मानसिक क्रियाओं को समझाने में सहायता पहुँचाने का कारण यह प्रत्यक्ष सामाजिक शास्त्र का अङ्ग बना। उसमें मूल सिद्धान्त दो हैं—(१) मनुष्य की वातव्याधियाँ रोग-सदृश भूतभूत स्वप्न जला बीजाल आदि सभी का मूल भावना प्रपञ्च में है। ये धन भावना का परिवर्तन से समझाये जा सकते हैं। (२) भावना का जला नीरस आदि रूप धारण करना अथवा रोग सङ्घात में परिवर्तित होना मनुष्य की मजबूती और अज्ञान आदि पर अवलम्बित नहीं है मनुष्य अचेतन के मूल में अवस्थित उत्तरी निरोध शक्ति पर निर्भर है।

चित्त विरहस्य शास्त्र का उद्देश्य है—अचेतन को तोड़ना एवं सारी मानसिक क्रियाओं को बलुत्तर और मुखतर के बयोचित सामयिक से साम्यावरणा में लाकर मनुष्य को प्रवृत्त और शान्त बनाना। "त उद्देश्य की पूर्ति के निमित्त यह शास्त्र प्रत्येक प्रकार के निरोध को नष्ट कर देने के लिए प्रयत्न करता है। अतः प्रारम्भ में सर्वप्रथम चित्त को चेतनशील करने और प्रसार के सिद्धान्त के कारण को अतुल्य परिस्थिति उत्पन्न हुई उसकी सहायता से डा. फ्रायड ने 'चित्त विरहस्य शास्त्र' का आविष्कार किया। इस शास्त्र के लिए उन्होंने एक प्रक्रिया ईड निकाली, जिसके लिए उन्हें प्रस्थापन (डम्माइन) निर्मली आदि प्रक्रियाओं को सिद्धांतबद्ध देकर एक स्वतन्त्र प्रक्रिया प्रकट करनी पड़ी। इस प्रकार फ्रायडर्षी चित्त विरहस्य शास्त्र का फ्रायड ने इस शास्त्र की परिधि को निरूपित करते करते उसे निदान के क्षेत्र में उठाकर सामाजिक मनोविज्ञान का रूप दे दिया। वे यही तक नहीं बने मनुष्य उन्हें संचार की सारी मानसिक प्रयत्नाओं में सभी पर सर्वोत्तम प्रकाश डालने का महान् प्रयत्न किया। इस चित्त विरहस्य शास्त्र ने उत्तरी और नीचरी छद्म के चिन्तन को एक विशिष्ट गति दी है। इस प्रभाव और उत्तम अन्तर्भाव की कीर्ति विरहस्थानी रहेगी, "तमे वनिक मी लम्बे नहीं। चित्त विरहस्य मानसिक जीवन में बड़ी काम करता है जो शारीरिक जीवन में शक्ति-विरहता में होता है। यह व्यक्ति व्यक्ति के चित्त जीवन में साम्य एवं भावना अनुत्पन्न स्थापित कर उत्तम जीवन को रखने बनाता है और उसे प्रवृत्तात्मिकत्वम्" बनाता है। इस शास्त्र की व्याप्ति धीरे धीरे किन्तु निरन्तर वर्धन हो रही है। चित्त विरहस्य शास्त्र के क्षेत्र में जो काम कर रहे हैं उनके उत्साह साहस निर्माणता और उत्पत्तिस्य की उत्पत्ति और महा आदि धर्म नहीं जा सकती। इस चित्त-शास्त्र के निरोधों की कमी नहीं है। कुछ लोग परिहास भी करते हैं किन्तु उन्हें बात नहीं कि "उन अन्तर्गत व्यक्तियों का कल्याण किया है। वास्तव में यह शास्त्र आधुनिक युग की एक विशिष्ट देन है। फ्रायडर्षी का फ्रायड कबहुन एक श्रुति के किन्तु मानव जीवन की चिन्तन प्रणाली में एक महान् परिवर्तन ला दिया और मानव रोग निवारण को अमूल्य गति दी।

पहला अध्याय

भौतिक और मानसिक जगत्

सर्वं यत् अणुस्मिन्निष्ठं शरीरम् ।

एवं मनः शरीरं तु चिन्मयं सत्त्विकम् ॥

अकिञ्चिदमन्यत् शरीरं मांसनिर्मितम् ।

—योगवासिष्ठः । उत्तरार्ध सर्ग १२ अक्षर ७ श्लोक १

संसार में सदा से इन्द्र-माधना रही है। मन-शरीर, आत्मा प्रकृति शक्ति-बल आदि इन्द्रियक शब्द नित्य ही सुनाई पड़ते हैं। किन्तु वास्तव में मानसिक और भौतिक जगत् की सीमा कहाँ है यह विचारणीय है। साधारणतया ऐसा मालूम होता है कि सर्वप्रथम कोई संवेदना होती है, जिससे ज्ञान होता है। बाद में इच्छा और क्रिया उत्पन्न होती है। मान लीजिए, हम पुष्प देख रहे हैं। प्रथमतः उस पुष्प से किरण-लहरियाँ उद्दीप्त के रूप में उठकर नयनेन्द्रिय में पहुँची तो हमें संवेदना हुई। तब हमें पुष्प का ज्ञान हुआ और सुगन्ध की प्रतीति हुई। अब इच्छा हुई कि पुष्प को चुन लें। हम उठ-बैठे और पुष्प बटोरने लगे। ऐसी ही अनेक क्रियाएँ नित्य होती रहती हैं। ज्ञान के बाद इच्छा तथा क्रियाएँ और क्रिया के बाद पुनः ज्ञान तथा इच्छा आदि मानसिक व्यापार चलत रहते हैं। शरीर के बिना ज्ञान नहीं हो सकता। शरीर से ही इन्द्रियों से ही उल्लेखनाएँ मिलती, अर्थात् मस्तिष्क के नेत्रों में प्रवेश करती हैं और हमें ज्ञान होता है। तब मन का अस्तित्व कहाँ है? मालूम होता है कि व्यर्थ ही शास्त्रवादी ने मन की बख्शना की है। स्थूल दृष्टि से देखने पर ऐसा ही ज्ञान होता है। किन्तु वास्तव में व्यक्ति के जीवन के दो मोड़ करना आभासी ही नहीं है। लोगों की चारणा का भी आलम्बन है। जीवन को मानसिक और शारीरिक मोड़ से विभक्त करने के लिए पर्याप्त कारण है। यह इसलिए नहीं मालूम पड़ता कि मानसिक क्षतियाँ और शारीरिक क्षतियाँ परस्पर इतनी सम्बन्ध हैं कि स्थूल दृष्टि से उनका विचक्षण करना दुष्कर है। पक्ष अज्ञानी ही मानसिक और शारीरिक भेद नहीं मानते ही ऐसी बात नहीं है। अनेक शास्त्रविद भी इस प्रकार की चारणा में उनके साथ हैं। आरम्भ में ही उद्भूत यागराश्रित के बचन से हमें शारीरिक और मानसिक जगत् का विभाग स्पष्ट मालूम होता है। उसमें कहा गया है कि शरीर के दो शरीर होते हैं—एक मर्मात्मक और दूसरा मांस निर्मित। उन्मिषत्वं य भी मर्मात्मक और अक्षय्य बालो की बख्शना की गई है। पश्चिम के अनेक शास्त्र भी मन और शरीर ('माइण्ड और 'बॉडी') अलग अलग मानते हैं। ऐसा मानने के लिए क्या आधार है। इससे लिए कुछ प्रमाण का प्रस्तुत ही होगा। हम मन का उत्तर या यागराश्रित के उद्भूत शब्द में है। शरीर मांस निर्मित है। मांस स्थूल है, प्रत्यक्ष गोचर है, उसका स्पर्श किया जा सकता है, उस देखा जा सकता है।

शरीर का उपपन्न और अपपन्न बुद्धि और ज्ञान हम धर्म वस्तु से वेद्य सक्त हैं। संश्लेष मन वा मानसिक बुद्धियों का प्रत्यक्ष ज्ञान हम नहीं होता। मनोबुद्धियाँ ज्ञान इच्छा, संकल्प, अभ्यवसाय आदि हैं। व्यक्ति और विषय के सम्बन्ध से विषय का ज्ञान वहिष्यन्क इच्छा या अनिच्छा और उसे लेने की या छोड़ने की किसी प्रकार की क्रिया अवकाश दिया करने की इच्छा ये सभी मनोबुद्धियाँ अवकाश चित्तवृत्तियाँ कही जाती हैं। उनमें एक प्रकार की शक्ति वा धृति का अनुभव होता है। इच्छा आदि का जो अनुभव हम होता है, वह स्पष्ट नहीं है। इच्छा को कोई रोक नहीं सकता कोई उसे बू नहीं सकता, केवल उसके प्रसिद्धि का अनुमान ही किया जाता है। मान लीजिए, किसी व्यक्ति में कोई काम किया। वह काम उसने कैसे किया? उसके और उस विषय के बीच सम्बन्ध हुआ अवकाश को कहिए कि विषय का प्रकाश (प्रकाश छहरियाँ) उसकी आँखों पर पड़ा। अक्षपण्ड (रेटीना) पर उसका चित्र प्रतिबिम्बित हुआ। इतना बाह्य संसार का व्यक्ति भी जानता है और वह देखता है कि व्यक्ति उसे लेने के लिए हाथ बढ़ाता है। इससे वह अनुमान करता है कि विषय का उसे ज्ञान हुआ होगा और उसे लेने के लिए किसी अन्तरात्म शक्ति ने उसको विषय किया होगा, अर्थात् व्यक्ति को उस विषय का सने की इच्छा हुई होगी। इस प्रकार से शरीर में और इच्छा में एक विशेष प्रकार का भेद अवकाश गुह्य-वैयम्य दृष्टियोपर होता है। यह स्पष्ट और क्रियाशील पिछाई देता है और वृत्त शक्तिशाली एवं वेगवान् मालूम होता है। इसी स्पष्ट भेद से शरीर और मन का विभिन्न ज्ञान होता है।

अब देखना चाहिए कि वह भेद मानने के लिए कारण है कि नहीं। सम्भव है—इच्छा भी शारीरिक हो। 'शारीरिक' शब्द का अर्थ क्या है? 'शारीरिक' शब्द से ही मात-पैयी आदि का ज्ञान होता है। 'मेरे शरीर को चोट लगी' ऐसा कहने से ज्ञेय समझ लेते हैं कि हाथ पैर आदि किसी अंग को चोट लगी। शरीर कई अंगों और प्रत्यंगों का समवाय है। शरीर अवयवी है। उतन अनेक अवयव हैं। उनमें जतना भी कोई मानना ही नहीं है। चेतना वा शक्ति शरीर का अंग नहीं है। यदि कोई उसे भी शारीरिक अवयव सिद्ध करे तो मन को भी शारीरिक मानने में किसी को आपत्ति नहीं हो सकती। मनुष्य वस्तु चेतन नहीं है और न वह केवल शरीर ही है। वह शक्ति और शरीर, चेतन और अज का समन्वय रूप है। ऐसा होने पर भी वह प्रसन्न रह जाता है कि इन दोनों अर्थात् चेतना और शरीर में परस्पर क्या सम्बन्ध है?

इस प्रकार के प्रश्नों के उत्तर में कुछ लोगों ने कहा है कि चेतना भी शारीरिक है क्योंकि विश्व प्रकार यज्ञ और जीवा से एक चित्त आदि निकलते हैं। उसी प्रकार मस्तिष्क से विचार इच्छा आदि निकलते हैं। मस्तिष्क विचार का अवयवी है, उतम विचार रहता है और उसी में वह निकलता भी है। सामान्यतः लोग कहा भी करते हैं कि अमुक बात मरे 'मस्तिष्क' में नहीं सुसती। प्रत्यक्षता देखा जा सकता है कि विषय के साथ सम्बन्ध होने पर व्यक्ति के मस्तिष्क के परार्थों में अवकाश रूपों में कुछ अन्तर होता है। वहाँ का भूतल रूप कप-रस बदलता है और व्यक्ति को ज्ञान हो जाता है। यदि मस्तिष्क के विशेष केन्द्र को हम निहाल दें तो विशेष प्रकार के विचार एक ही जाने दें अवकाश में होने ही नहीं। हमने यही सिद्ध होता है कि चेतना अवकाश

विचार भी शारीरिक ही है। अतः फिर प्रश्न ने धूम-फिरकर वही रूप धारण किया कि 'शारीरिक' शब्द का क्या अर्थ है? शारीरिक द्रव्यों का उदाहरण ही इस 'शरीरवाद' का विरोध करता है। पिछ रक्त आदि द्रव्य हैं। यदि एक स्थल पर उम्हें रंगें तो वे वही रङ्ग आते हैं। उनका बर्तन हो सकता है। शक्ति का प्रयोग करके उन्हें वहाँ ला सकते हैं। उनमें कौन कौन से पदार्थ हैं, उन्हें हम अलग-अलग देख सकते हैं! किन्तु ठीक उसी दृष्टिकोण से यदि हम विचार करें तो स्पष्ट होगा कि विचार मस्तिष्क में निरूपित दिखाई नहीं देता। उनमें क्या क्या द्रव्य हैं यह दृष्टिगोचर नहीं होता। अतः विचार इत्यादि को हम शारीरिक नहीं कह सकते। किन्तु यह कहना कि मस्तिष्क में विचार होता है क्योंकि प्रत्येक संवेदना के अनन्तर उसमें द्रव्यों में अनन्तर अथवा परिवर्तन पड़ जाता है, सुविशेष नहीं लगेगा। शरीर-रचना एक बात है और क्रिया दूसरी बात। रचना और क्रिया में सम्बन्ध होने से क्रिया रचना नहीं हो सकती और न रचना क्रिया हो सकती है। इससे विदित होता है कि जिस भेद को हमने आरम्भ में रख रखा था वही वास्तविक भेद भी है।

मन और शरीर में गहरा सम्बन्ध है। शारीरिक क्रियाओं के अनन्तर मनोवृत्तियाँ होती हैं और मनोवृत्तियों के बाद शारीरिक कार्य। मनायन्त्र के चलन में वेदना (संवेदना = सेंसेशन) कारण है—मनायन्त्र के चलन वेदना कारण निम्नः। यदि मन में ज्ञान होता है। दन्द्रियाँ तब ही साधन हैं और उनसे माग से संवेदनाएँ प्रवेश करती हैं, जिसके कारण मनोवृत्तियाँ होती हैं। इस प्रकार का पारस्परिक सम्बन्ध मन और शरीर में है, फिर भी मन का बल अधिक माहूम होता है। व्यक्ति का शरीर मनोगत वृत्तियों और वेगों से दूधर उभर जसाया जाता है। शारीरिक स्वास्थ्य के लिए मानसिक स्वास्थ्य अत्यावश्यक है। एक प्रकार से मन ही शरीर का नियन्ता है। जीवित शरीर और शरीर में क्या भेद है? दोनों शरीर हैं किन्तु एक में 'मनोवृत्तियाँ' कार्य करती हैं दूसरे में नहीं। इसी कार्यकरण कृतना का अथवा उत्पत्ति आदि का काम है। मन ऐसा साधन है शरीर ऐसा ही करता है। इस नियम में उपनिषद् की श्रुति बाकी भी सुनिए —

‘ब्रह्म वे सन्तोष्य विज्ञानाति काम आ विज्ञानाति ज्ञानैव विज्ञानाति’ ‘स ब्रह्म भवता मनसस्ति मन्त्राणाधीनियेयान्ते कर्माणि पुनरिति च पुनरुते। पुनरिति परस्मैपदप्रत्ययेषु। इमं च सोऽहम्मुनेर्देवेभ्येषुते। मनोहान्ता मनादि बोधो मनो हि मय मय उपसन्नेति ह’।

मन का शरीर पर गहरा प्रभाव पड़ता है। जिसके बिना विचार ही नहीं हो सकता वही मन जाता है। ‘मनसि विज्ञानमसति’ मन्त्रविद् मन्त्र ही हो जाता है। मानसिक शक्तियों से हम शरीर को बदल सकते हैं। कुछ वर्ष पूर्व एक समाचार प्रकाशित हुआ था। इसी खूब की पताका पहचान आ रही थी। पापे और जाय पैसा हुआ था। पैसा बच रहा था। उस समय वहाँ एक गर्भवती मारी भी लगी थी। उसमें जाय में

झाड़ू कहा—'मेरी कोख से जो शिशु उत्पन्न होगा उसकी दाहिनी भुजा पर इस पताका का चिह्न रहेगा। कुछ दिन बाद जब शिशु का जन्म हुआ तब उसकी दाहिनी भुजा पर ठीक उठी पताका का चिह्न जन्म से ही शरीर की बनावट के साथ ही बना हुआ देखा गया। इस प्रकार की अनेक घटनाओं की सूचनाएँ यथाकथा सुनने में आती हैं। इसी से लोग कहते हैं कि गर्भिणी की शोह्व पूरी करने चाहिए, क्योंकि उसके विचारों का प्रभाव शिशु पर पड़ता है।^१ सन्तान से शरीर में भी परिवर्तन होता है। भारतीय प्रारम्भ से ही मानसिक और भौतिक जगत् को विभिन्न मानत आते हैं। पश्चिम में हमी हास एंड ब्रुडर से लोग मन को शरीर से पृथक् नहीं मानते थे।^२ आचार आचेश की भावना को उन्होंने एक ही मान लिया था अतः उन्हें भ्रम हुआ कि मन और उसकी वृत्तियाँ शरीर और उसकी क्रियाओं से मिला नहीं हैं। इसका एक यह हुआ कि पाश्चात्य विद्वान् सभी वैज्ञानिकों को शारीरिक दृष्टि से समझने का प्रयास करते रहे हैं। इस प्रकार के विचार से ही पश्चिम में प्रयोगात्मक मनोविज्ञान का उद्भव हुआ। इसके उद्भावक थे—सिपिबिड मनोविज्ञान प्रयोगशाला के संस्थापक विल्हेम वुड्ट। इनके अनुयायी सभी वैज्ञानिकों को शारीरिक कहते आते हैं। इस विज्ञान के अनुसार प्रत्येक चित्तवृत्ति के लिए संस्पर्श और मस्तिष्क की नावियों का अनुसन्धान किया जाने लगा। अतः एक विचारप्रकार (concept) अथवा धारणा का आविष्कार हुआ। विचारप्रकार का काम अलग अलग घटनाओं के भेद समझना

१—'The conception of a maternal impression rests on the belief that a powerful mental influence working on the mother's mind may produce an impression either general or definite on the child she is carrying' p 218

It would seem on the whole that while the influence of maternal impressions in producing definite effects on the child within the womb, has by no means been positively demonstrated, we are not entitled to regret it with any positive assurance. But how the mother's psychic disposition can, apart from heredity affect specifically the physical conformation or even the phsyco disposition of the child within her womb must remain for the present insoluble mystery even if we feel disposed to conclude that in some cases such actions seem to be indicated.

—Havelock Ellis *Studies in the Psychology of sex*, Vol. V page 226.

मानसिक दाल्ता से शारीरिक क्रियाओं में भी समान परिवर्तन का सर्वत्र ज्ञापन लाम्बुर् (Dr. Bonjour of Laveanne) ने दिया है। उन्होंने एक ली के प्रसंग में तीन छत्र वाले ही फल प्रकाश दाल दिया। Quoted in G. Bandonin *Suggestion and Auto-suggestion* George Allen and Unwin Lord, 1924 pp. 31 22

२—मार्गरीट स्टॉन में भी ली प्रकाश एक शरीरगत प्रवृत्ति का जो वर्णनकार के नाम से किया है। इस नाम का अर्थ है कि ली के विषय से जिस प्रकार वह उत्पन्न होता है, ली प्रकाश मानसों के विज्ञान से वैज्ञानिक उत्पन्न होता है—कल्पित छत्र मूल्य के समुदायको। डिप्लोमो एपुटिन्स न 'मार्गरीट-स्टॉन' (मार्गरीट स्टॉन)।

ही है। उदाहरण के लिए अणु को लीजिये। अणु का न किसी ने देखा है, और न किसी ने उसे छुआ है। सचमुच अणु का अस्तित्व है कि नहीं, यह हम नहीं जानते। लेकिन 'डाक्टर' ने अणुओं के विषय में एक सिद्धान्त निकाला। उस सिद्धान्त का उद्देश्य रासायनिक सम्मिश्रणों को समझना है। जल में उद्बलन (हाइड्रोजन) और ऑक्सीजन (ऑक्सीजन) दो वायु रहते हैं। वे दोनों रासायनिक प्रतिक्रिया से सम्मिश्रित हैं। लेकिन दोनों क्रिया नियमों के अनुसार मिल गये अथवा एक के कितने भाग दूसरे के कितने भागों के साथ मिले यह नहीं कहा जा सकता था। ऐसी घटनाओं को समझने के लिए डाक्टर ने अणुवाद का प्रतिपादन किया। विचार प्रकार और घटनाओं में यही भेद है। घटनाओं को तो सभी जानते हैं, किन्तु किस नियम के प्रभाव से वे घटनाएँ उसी प्रकार होती हैं यह समझना नहीं पड़ता। ऐसी घटनाओं को समझने के लिए और मनुष्य में होनेवाली घटनाओं का पूर्व-कथन कर सकने के लिए शास्त्र विशेष विचार प्रकार का आशय देता है।

इसी प्रकार ज्ञान इच्छा आदि का समझने के लिए 'उपलब्ध' के अनुपायियों ने शारीरिक विचार प्रकार (Physiological concept) का आशय दिया। उनका सारा ध्यान शारीरिक परिवर्तनों पर ही था। विचार, ज्ञान, इच्छा श्रेष्ठ आदि के पूर्व और पश्चात् मस्तिष्क में कौन कौन-से विचार तथा कौन कौन से परिवर्तन होते हैं वही उनका अध्ययन का उद्देश्य था। चेतन्य के कुछ जो विचार आदि हैं उनसे उनका प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं है। वे यह जानने का काम प्रयत्न करने कि श्रेष्ठ है क्या? वे यही देखना चाहते हैं कि श्रेष्ठ के पूर्व और पश्चात् मस्तिष्क में क्या परिवर्तन होते हैं। उनका दूसरा उद्देश्य उन परिवर्तनों को समझने के लिए नियम बनाना है। ऐसे अध्ययन के फलस्वरूप मन के विषय में अनेक वाद प्रचलित हुए। उनमें मुख्य तीन हैं—(१) स्फोटवाद (Automism) (२) अनुबन्ध अथवा साहचर्य सिद्धान्त (Association of ideas) और (३) कर्मवाद^१। इनका हम संक्षेप में वर्णन करते हैं।

(१) स्फोटवाद—इसके आचार्य कहते हैं कि मस्तिष्क के अनेक भाग हैं। उनमें से बाहर से कोई संवेदना प्रहार करती है तो उसके अणु अपने-आप फूट निकलते हैं और उससे शक्ति चतुर्विध फैलकर अपने अनुबन्ध अणुओं को मिलाकर एक रास्ता बना लेती है। इसी के कारण ज्ञान आदि की उत्पत्ति होती है।

१—चार्ल्स वॉक्स ने अपने शिक्षा मनोविज्ञान (Educational Psychology) में और कुछ जगह का ध्यान रखा है। इनमें प्रमुख Faculty theory और Gestalt theory हैं। Gestalt theory यही है कि 'that what we perceive cannot be accounted for by a union of perceptual element.' p. 16.

एक विषय में और भी जानने की जिज्ञासा है, वे Charles Fox, 'The Educational Psychology' देखें। मनोविज्ञान के आचार्य के अनुसार इसके दृष्टि में कि Murphy 'Historical Introduction to Modern Psychology' Kegan Paul Lord एवं Wood worth की 'School of Psychology' देखें।

(२) अनुसूच अथवा साहचर्य का सिद्धान्त—इस सिद्धान्त के प्रतिपादक अरिस्टॉटल थे। उनका कहना था कि स्मरण करते समय हम अनेक पूर्व अनुभवों को अगत रखते हैं। यादना-साहचर्य के तीन प्रमुख तथा कुछ गौण नियम हैं। सन्धि सादृश्य विरोध प्रमुख नियम हैं जो हमारी पुनश्चयना से अटूट सम्बन्ध रखते हैं। हमारा मन सदैव दो या दो से अधिक वस्तुओं को अथवा प्रतिरूपों एवं भावना समूहों को एक स्थान पर स्थापित करने में सतत प्रयासशील रहता है जिसमें एक के स्मरण से दूसरा अपनेआप अग जाता है विधुत्पन्नक के उपरान्त हमें गर्जन का स्मरण हो जाता है (सन्धि), दो समान भावनाओं में एक के स्मरण से दूसरा अगता है जैसे पॉपी की के स्मरण से कुछ भगवान् का स्मरण (सादृश्य) तथा रात के स्मरण से दिन की भावना का आगरण (विरोध) आदि। हम अपनी छारी अनुभूतियों एवं अभिव्यक्तियों का इसी प्रकार मुखलास्य करने में लगे रहते हैं। 'बंकाटो' ने स्पष्ट शब्दों में इस प्रकार कहा है—जिस प्रकार कायम को एक बार मोड़ने के बाद पुनः उसी तरह से मोड़ने में अम नहीं होता उसी प्रकार मस्तिष्क में कुछ एक जाने के कारण सबेना एक बार जिस रास्ते से बहती है उसी रास्ते से पुनः भुना बहने लगती है। इससे याद करने में सरलता होती है। मान लीजिए एक व्यक्ति बार बार अपनी माता को देखता है। ऐसा करने से उसके मस्तिष्क में एक प्रकार का रास्ता बन जाता है माता का चित्र मस्तिष्क में रह जाता है। वह अब-अब माता की चिन्ता कीम को देखता है तब-तब वह रास्ता मानों आमत हो जाता है और उसे माता का स्मरण हो जाता है। यहाँ हमें कोई मानसिक शक्ति अथवा इच्छा मानने की आवश्यकता नहीं है। घटनाएँ एक के पीछे एक होती हैं। इसी क्रम से सबेदनाएँ भावनाएँ आदि का साहचर्य स्थापित होता रहता है। एक के स्मरण से अन्य सन्धिक, समान अथवा विरोधी भावनाओं का स्मरण उठाव हो जाता है।^१

(३) केम्ब्र सिद्धान्त—इसके समर्थकों का कथन है कि मस्तिष्क में अलग-अलग विचारों के अलग अलग केम्ब्र होते हैं। यदि उस केम्ब्र के द्रव्य को हटा दिया जाय तो इस प्रकार के विचार उठ ही नहीं सकते।

१—The vestiges in the brain render it fit to move the soul in the same fashion as it was moved before, and thus to make it remember something even as the folds which we in a piece of paper or a cloth make it more fit to be folded as it was before. Charles Fox Educational Psychology—Chapter I p. 7

—Thus Bain, one of the chief exponents, stated the law of Association contiguity thus —

“Contiguity joins together things (he meant sensations images, etc.) that occur together or that are by any circumstance, presented to the mind at the same time

Charles Fox Educational Psychology chapt I p II

इस रीति से और भी अनेक सिद्धान्त प्रकट हुए। लेकिन इनसे सभी चैतन्यवृत्तियों के हेतु तथा उनके भीतर कौन कौन नियम काम कर रहे हैं आदि प्रश्न हल नहीं हुए। मन जोगी ने स्वप्न आदि चित्त-वृत्तियों का मर्म नहीं समझाया। उन्होंने मानव-जीवन की अनेक बातों पर किसी प्रकार का प्रकाश नहीं डाला। जो मनोवृत्तियाँ कही जाती हैं उनके मूल में कौन से नियम काम करने हैं चाहे वे शारीरिक नियम ही क्यों न हों, यह स्पष्ट रूप से नहीं बताया गया। मानसिक व्याप्ति की कारणभूत मोक्ष-वैशिष्ट्याँ उन्हें मिली ही नहीं। फलतः उन्होंने जिस कार्य को उठाया, उसे झूठा ही मान लिया। उनकी स्थिति उस भ्रष्टाविज्ञानवेत्ता के समान हुई जो मूल के सभी अंशों पर, सभी बातों पर, प्रकाश नहीं डाल सकता। इससे उदाहरणस्वरूप हम 'चारको' को ही ले सकते हैं। हिस्टीरिया के विषय में 'चारको' के प्रयत्नों से बहुत-सी बातें मालूम हुईं किन्तु वे भी उसके शारीरिक कारण खोजने में ही तत्पर थे अतः वे मूर्खानीष्ट (हिस्टीरिया के) बोझों की रंगी झण्डा कर सके। इसी से मूर्खता, उन्माद अपस्मार तथा अन्य मानसिक व्याप्तियों का उपशमन शारीरिक नियमों के अनुसार नहीं हो सका। फलतः प्रायोगिक मनोविज्ञान ने विज्ञान के मूल तत्वों को ही पूरा नहीं किया। विज्ञान का काय निश्चित है। वह घटनाओं का परिशीलन करता है, उन घटनाओं को अलग-अलग समूहों में विभक्त करता है और इस बात का प्रयत्न करता है कि इस प्रकार के विज्ञान अथवा सूत्रों का प्रतिपादन किया जाय जिनके अनुसार वे सभी घटनासमूह समझाये जा सकते हैं तथा जिनके आधार पर सभी घटनाओं के सम्बन्ध में पूर्व कथन किया जा सके। इस प्रकार प्रायोगिक मनोविज्ञान असफल सिद्ध हुआ। अतः शारीरिक विचार-प्रकार ठीक नहीं है। जब वेचन शरीर से निकल है तब शरीरवादी मनोवैज्ञानिक किस प्रकार चैतन्यवृत्तियों का मर्म स्पष्ट कर सकते हैं। इस विचार-प्रकार की सत्यता का परिशीलन करके 'मरीना' नामक शास्त्रज्ञ ने शरीरवाद की अनुपयोगिता का अनुमान किया।^१ मरीना ने एक प्रकार के बन्दों के विषय में प्रयोग किया। लोग कहते हैं कि आँख पर बन्ध बाँधे तो वह आप ही बन्द हो जायगी। आँख को बचाने के लिए पलकें हैं। मग्नता में, प्रहार के सामने उठड़ी रहना करने के लिए पलकें उसने अपने भीतर छिपा देती हैं। इसमें विचार का स्थान नहीं है। कोई हमारी आँख पर मुका मारे तो हम उस परिस्थिति का विचार करते पलकें बन्द करना अच्छा है अथवा बुरा ऐसा सोचकर आँख बन्द नहीं करते प्रसन्न पलकें अपने आप बिना किसी व्यक्ति की इच्छा की परवाह किए बन्द हो जाती हैं। ऐसी क्रियाओं का शरीरवादी सहज विचार है^२ कहते हैं। इन्हें वे अपने सिद्धान्त की पुष्टि के लिए बहुत प्रमाण मानते हैं क्योंकि इनका मतना अथवा विचार में किसी प्रकार का भी सम्बन्ध नहीं प्रतीत होता। इसीसे वे अन्य क्रियाओं को भी मन का अस्तित्व माने बिना ही समझाने का प्रयत्न करते हैं। मरीना ने इसी की उदाहरण का परिशीलन करना चाहा। उनकी इच्छा यह जानने की हुई कि वे सहज

१—Charles Fox Educational Psychology chap v p. 123

२—Reflex action.

नियार्थ विचार क बिना होती है या नहीं वे परम्परा से संशय हैं अथवा नहीं। यदि वे परम्परा से संशय हैं तो तत्सम्बन्धी इन्द्रिय की, उदाहरणार्थ आँख की मांसपेशियों में परिवर्तन होने से उस प्रकार की क्रिया नहीं होनी चाहिए, क्योंकि मांस-पेशियों की जो संशय रचना है उसमें परिवर्तन हो गया। मरीना ने एक कन्दर की आँख के कुछ मांस में अन्तर कर दिया। जो मांसपेशी आँख को बाहर की ओर धुमाने में काम देती है उसे निशान्तर दूसरे स्थान पर रख दिया और उस पेशी को जो वास्तव में आँख को ऊपर की ओर धुमाने में काम देनेवाली थी, प्रथम पेशी में स्थान में कर दिया। बाद मरने के बाद उस कन्दर को अपनी आँख सिर्फ ऊपर की ओर ही धुमाने की चाहिए थी, पर ऐसा नहीं हुआ वह उस पूर्ववत् ही पारो ओर धुमाता रहा। इस उदाहरण से मरीना ने सिद्ध किया कि कोई शारीरिक अनुकूल-मार्ग कद नहीं है। इस प्रकार अनुकूल सिद्धान्त की शारीरिक नींव पर जोर आयात पहुँचा। फिर, वद्यपि यह बात समझ में आ सकती है कि यदि पहले मस्तिष्क में कोई मार्ग बना हो तो उसी से दूसरी बार क्रिया हो सकती है लेकिन प्रश्न यह है कि पहले-बाद वाला किसी बतन शक्ति के बिना बना कैसे? दूसरी बात यह है कि अन्त के अन्त्यात्म सिद्धान्त (Theory of Habit) के अनुसार कायम को बार-बार चित्त रीति से मोड़ते हैं और उसी रीति से कायम आप ही आप अपने को नहीं मोड़ते। उसे उस रीति से मोड़ने के लिए बाहर का बतन चर्चा चाहिए। यदि ऐसा न होता तो शाम को अपने कपड़ों को छोड़ रखने के बाद हमारे किसी व्यक्ति को वे कपड़े पुनः ठीक-ठीक वही हुई स्थिति में मिलने चाहिए। "य प्रकार के शारीरिक विचारप्रकार के ठीक विपरीत एक मानसिक विचारप्रकार है। इसका अनुसरण करनेवालों का यह विश्वास है कि स्मृतियों का अन्वयन स्वतन्त्र रूप से किया जा सकता है। मस्तिष्क में क्या परिवर्तन होने हैं हमें जानने की कोई आवश्यकता नहीं। शारीरिक विचारप्रकार के अनुसार चित्तवृत्तियों को मस्तिष्क के परिवर्तनों की सम्मिश्रिष्ट मानना पड़ता है किन्तु मानसिक विचारप्रकार उन्हें स्वतन्त्र घटनाएँ समझता है। इस प्रकार का दृष्टिकोण ग्रहण करने से वह वैध वृत्तियों के उस वैधिम्य का समझा सना जो तत्काल या तो छोड़ दिया जाता या अत्यन्त और अपूर्ण रूप में समझाया जाता था। इस विचारप्रकार की सहायता से अनेक मानसिक व्यापारों का वचार्थ निदान किया जा सना। रोगग्रस्त कई की पुरुष को जीवन में अनुपमूल्य समझ आन थे पुनः एक बार जीवन में उस का अनुसरण करने लगे। इस विचारप्रकार से महत्त्व से बिना विशेष उदापोह के चित्तवृत्तियों की क्रियाएँ समझ में आने लगती हैं।

मन अपना चित्त क्या है? अब इस पर विचार करना चाहिए। अनेक शास्त्र प्रारम्भ में ही निर्वाचन से पीड़ित जान हैं। वे घटनाओं को उनकी स्थिति में उनकी छात्राणी में नहीं देखने बिनन ज्ञान में निवर्तन और निर्वाचना को देखते हैं। वे समझते हैं कि निर्वाचन में किसी प्रकार का बाध नहीं रहे तो ठीक है। किन्तु अपने

विज्ञान निर्बन्धन की उठनी परवाह नहीं करते जितनी धटनाओं की। चित्त का कोई ठीक-ठीक सावधानी निर्बन्धन नहीं है, लेकिन उसका स्वरूप स्थूलतः बसाया जा सकता है। पश्चिम के लोग जिस सामान्यतः 'माइण्ड' कहते हैं उसी का भारतीय 'मन' कहते हैं। 'माइण्ड' कहने से पश्चिमी विज्ञान तीन वृत्तियाँ समझ लेते हैं—ज्ञान भाव और सङ्कल्प (कागनीशन एफ़ेक्शन और वालीशन = Cognition, affection and volition)। पहले चित्तवृत्तियों के अन्तर्गत भाव नहीं गिना जाता था। अरिस्टॉटल से लेकर कबो तक सभी चित्त की दो ही वृत्तियाँ मानते थे—ज्ञान और सङ्कल्प। सर्वप्रथम कबो ने पश्चिम के लोगों के सामने भाव का प्राधान्य निरूपित किया। उनका नाम फ्रायड ने उसे अपनाकर अपने ग्रन्थों में 'ज्ञान भाव-सङ्कल्प', उस प्रकार से विविध मनोवृत्तियों का उल्लेख किया। उस समय से ज्ञान-भाव सङ्कल्प ही चित्तवृत्तियाँ कही जा रही हैं।^१ इस त्रिगुट में कोई-कोई थोड़ा अन्तर कर देते हैं। कोई-कोई भाव के स्थान पर भाव एवं आवेग का और सङ्कल्प के स्थान पर क्रिया का परिगणन करते हैं।

भारतीयों ने इन्हें ज्ञान इच्छा, क्रिया कहा है। कहीं-कहीं क्रिया का वृत्ति भी कहते हैं। पुराने ग्रन्थों में ज्ञान-नामक निगम ही मन की वृत्तियों अर्थात् गतिवों के इच्छा क्रिया रूप में स्वीकृत हुई है :—

प्रथमा रेखा सा क्रिया शक्तिः, द्वितीया रेखा सा इच्छा शक्तिः तृतीया रेखा सा ज्ञान शक्तिः—अष्टाध्यायविवरण।

‘सिद्धं चरं च कश्चिच्च सुखीनि विनिश्चयः ।
ज्ञानक्रियाचिद्विद्यामिलिभूमिः स्वात्मशक्तिः ॥
इच्छाशक्तिर्महेश्वरः ज्ञाया अप्रतिबन्धितः ।
ज्ञानशक्तितु तन्मात्रं कर्मणं कर्मणं तथा च
प्रवीक्षणं च सर्वेण बुद्धिरूपान्मयमिति ।
यथेष्टितं क्रियतामिदमात्मवर्धितं जगत् ॥
कर्मवचनितं कार्यं ज्ञात्वात्मज्ञपरिनिधिः ॥

—शिवपुराण वायुमंडिता उच्छर गच्छ ।

‘ज्ञानेष्टा क्रियायां स्थीता महामरसगी-महाकाली-महाकहमीति नामान्तरानि—
गुप्तगी दीप्त—गुप्ता मायागी ।

१—Very different names have been proposed for the three: intellect feeling volition, thought emotion conation will feeling intelligence thinking feeling, willing imagination will activity cognition affection, conation, presentation attention feeling intelligence emotion will wisdom will and love will wisdom activity will wisdom power reception, affection action and so on Bhagwan Das 'The Science of Religion' p 31

एक निरुद्ध है इच्छा और पूर्ण ज्ञान के अन्तर्गत 'ज्ञान' और 'क्रिया' Dr Bhagwan Das 'The Science of the emotions' के p III (A) देखें '१' ।

‘जानाति इच्छति कथते वदन्त्यायति तद्विच्छति तद्विच्छति तत्करोति पक्करोति तत्करोति ।’

प्रथम रेखा क्रियाशक्ति है द्वितीय इच्छाशक्ति और तृतीय रेखा ज्ञानशक्ति है। ज्ञान क्रिया और सृष्टि करने की इच्छा इस प्रकार की अपनी तीन शक्तियां संस्थापनापर सृष्टि का सञ्चन करता है। मोक्ष की इच्छाशक्ति निम्न कार्यानिर्वाहिका है। हेतुमूल सन्तति का नियमन करनेवाली है। ज्ञानशक्ति उत्तम कार्य है। कारण भी और फल भी। ज्ञानरूपा (बुद्धिरूपा) जो शक्ति है वह कार्य का उत्पन्न नियमपूर्वक ज्ञान करती है। जैसी इच्छा होती है उसी प्रकार से क्रियाशक्ति परिणत होती है। जैसा ज्ञान होता है उसी के समुच्चय क्रिया और प्रवृत्ति भी होने हैं। उसी प्रकार से सङ्गमरूपिणी शक्ति सञ्चय में सभी कार्य को सम्यक् करती है। व्यष्टिगत ज्ञान इच्छा और क्रिया के समन्वय में महासंस्मृत महाकाशी, महासदमी नामान्तर हैं। ज्ञानता है चाहता है प्रयत्न करता है विवका ज्ञान हाता है वही चाहता है विवरी चाह होती है वही करता है वा करता है वही बन जाता है।

विन्दु ज्ञान इच्छा क्रिया इन तीनों मनोवृत्तियों में, विशेषकर ज्ञानात्मक वृत्ति का गति सर्वप्रधान है। अन्त सभी वृत्तियाँ उसी में अन्तर्भूत होती हैं। विन्दु, इतन में समूह मन का अथवा विवेक का निर्बचन नहीं हुआ। पश्चिम के विद्वान् जिस ‘मन’ कहते हैं, उसमें ज्ञाता कृता अन्तरात्मा आदि अन्तर्भूत हैं। उनके यहाँ मन में निज कोई अहंकार (ईगो) नहीं है। सभी वही मन है। अतः उस स्वच्छ इन्द्रिय में अन्त उत्पन्न वह सञ्चने हैं। अन्त उत्पन्न क्या है? इतना निमित्त रूप से निर्बचन नहीं किया जा सकता। प्रत्येक शास्त्र पहले निर्बचनों का ठीक ठीक निश्चय करके गणेश और परिशुद्धि का आरम्भ करता है ऐसी बात नहीं है। अगर ऐसा होता तो धारण ही किसी शास्त्र का विकास और उत्पत्ति हुई होती। वास्तविक विद्वान्ओं को मानकर पश्चिम पश्चिम ही शास्त्र पश्चिमात् होता है और उत्तम विचार में ही एक ऐसी स्थिति उपस्थित होती है जब कि वह अपने मूल स्रोतों का निर्बचन कर सकता है। आश्वतथ कौशलेय शास्त्रक ‘प्राश्न’ का निर्बचन नहीं कर पाये हैं। वे प्रतिदिन जीवित प्राश्निका पर प्रयोग करने लगे हैं विन्दु सभी तब वह निमित्त रूप से नहीं कहा जा सका कि प्राश्न स्वा है। पश्चार्थ विद्वान्नेताओं ने आश्वतथ ईश्वर, अतु शक्ति इत्यादि का अन्तिम निर्बचन नहीं किया है। यक्षित और प्रामाणिक न आचार्य विन्दु को मानकर पश्चिम है। इस रीति में सभी शास्त्रों के मूल में जाकर समझे जाते हैं उसी का निबचन अभीष्ट नहीं हुआ है। निर्बचन करने का प्रयत्न सदा विवक ही रहा है। प्रविष्ट मनोविज्ञानवेत्ता और दार्शनिक जेम्स कहते हैं—‘यही सत्ताओं अथवा सम्प्रदायों का मूलमार्ग ज्ञानता है या उनका निबचन न विवक में जो अनेक सार को बताता है कोई कष्ट नहीं उठाता। तो जब की धारणा क्या न जटिल हो।’ उसी प्रकार निबचना न अपाङ्ग विना निर्बचना के पूर्ण ज्ञान न वैयक्तिक ज्ञान ही सकता है।

मूल तरंगों का निबन्धन जटिल और कु-साध्य है, क्योंकि वास्तव में, सभी शास्त्र एक-दूसरे से संतर्क हैं और विशेषतः मनाविज्ञान या प्रत्येक शास्त्र का अत्यावश्यक अंग है। व्यक्ति और विषय के सम्बन्ध से सभी शास्त्रों की उत्पत्ति हुई है। उस सम्बन्ध का एकमात्र प्रभु और निषामक मन है। मन की शक्ति और उसकी गतिधियों पर शास्त्रों की सत्ता है। मनुष्य की वासनाएँ सदा उस आंग लिये आ रही हैं, और उन वासनाओं का उद्गम स्थल है मन। अतः मानसिक शास्त्र का महत्व प्रत्येक शास्त्र ने मुख्य रूप से स्वीकार किया है। अगले ठीक-ठाई भी शास्त्रकार मनाविज्ञान के क्षेत्र में किसी प्रकार के संतर्क ज्ञान की आवश्यकता नहीं देखता था। वह समझा करता था कि मन सब किसी को है उसे जानने के लिए किसी शास्त्र की आवश्यकता नहीं है। पितृ विरसंग-शास्त्र के उद्भव से इस प्रकार की धारणा श्रान्त सिद्ध हुई और उस शास्त्र के श्रेष्ठतम में ही उसके विद्यपी निबन्धनों के लिए आर देने लगे।

वास्तव में किसी वस्तु का निबन्धन ठीक-ठीक हो भी नहीं सकता, क्योंकि प्रत्येक वस्तु अपने लक्षणों से मुक्त है और उसके लक्षण का पूरा ज्ञान सम्भव नहीं है। ऐसा होना हुआ भी प्रत्येक वस्तु अन्य वस्तुओं से संतर्क है। प्रत्येक शास्त्र का उदय अन्य शास्त्रों से हुआ है। शास्त्रों के या वस्तुओं के परस्पर सम्बन्ध को जानना सुझा दे क्योंकि प्रत्येक शास्त्र के मूल तत्त्व आनातील समझे जाते हैं। और क्या है कोई नहीं कह सकता। निन्दु के बिना गणित एक कदम भी आगे नहीं बढ़ सकता। दोनों का निबन्धन ठीक ठीक नहीं किया गया है। मनुष्य और पशु का अन्तर कहाँ है? जानवर और वनस्पति इत्यादि को विभिन्न मंडलियों में कर देनेवाली विभाजक रेखा कहाँ है वह किसी में नहीं बताया। निन्दु दोनों में भेद मालूम होता है। दोनों में भेद है और है भी नहीं। सभी मूलतः एक ही पाश में बँधे हैं मनाविज्ञान अपनी मानसिक और भौतिक जगत् इसके अपवाद नहीं है।

‘सर्वत्र सत्त्वा सर्वं सर्वज्ञा सर्ववर्णिनी।’

अदोनु विष्णो माया अनोमाहविषाविनी ॥ १

सभी सभी प्रकार से सब जगह विद्यमान हैं। सदा सभी सब व्यापक मन में मोह का निर्माण करने वाली माया या विषम अवस्था अस्तित्व है। इसी प्रकार

‘सर्व सर्वज्ञ सर्ववर्ण सर्वं सर्वत्र सर्वज्ञा’।

अर्थात् सभी एक-दूसरे में संतर्क हैं। सभी सदा सब जगह हैं।

इस दृष्टि से देखने से भौतिक तथा मानसिक जगत् का भेद सरलतः सुझा हो जाता है। इन दोनों में जो भेद है वह है व्यावहारिक। वस्तुतः शरीरी अपने भाग के लिए दो शरीरों का महत्व क्रिये हुए है—एक भौतिक और दूसरा मानसिक। ये दोनों शरीरों के ही शरीर हैं, इस कारण एक-दूसरे के साथ अविच्छेद सम्बन्ध में सम्बद्ध हैं और इन दोनों के भीतर एक-दूसरे का अत्यन्त रूप में शरीरी का साथ काम कर रहा है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि वह पूरक जड़ नहीं और मन पूरक मानसिक या

वैयर्थ्यरूप नहीं है। वह में भी अस्पष्ट रूप में मानसिक शक्ति अपना चित्त शक्ति काम कर रही है जो मन में व्यक्त रूप में प्रसारित है। इसी से वेह के ऊपर मन के और मन के ऊपर वेह के पात प्रतिपात होन रहन है। "वहका प्रमाण है, शरीरी का मौखिक अभ्यास मानसिक आहार ग्रहण। मन में यदि अस्पष्ट भाव आ जाय, तो उस मानसिक भाव में व्यक्त रूप में रहनेवाली चित्त शक्ति के कारण मन प्रसृत होता है और उसी भाव में अभ्यक्त रूप से निपमान वह-शक्ति के कारण वेह की अह-वस्तुओं में परिचयन होता है और तदनुसार वेह में विद्यमान परिचयन दिखाई पड़ने है। अन्ध्यात्म मानसिक वृत्ति की भी यही कथा है। वृत्ति और चित्त समान शरीरी या वेही किसी अह-वस्तु को आहार रूप में ग्रहण करता है उस समय उस अह-वस्तु के भीतर अभ्यक्त रूप में रहनेवाली चित्त शक्ति शरीरी की चित्त शक्ति के साथ मिल जाती है और "सं मिश्रण से वही अह-वस्तु जीवन्त जीवकाय में परिवर्तित हो जाती है जिससे उसी के भीतर (व्यक्त रूप से) रहनेवाली अह-शक्ति से वेह की पुष्टि और अभ्यक्त रूप में रहनेवाली चित्त-शक्ति से मन की पुष्टि होती है। इस कारण से ही शास्त्र का कथन है कि अचैतन्य कुछ है ही नहीं—

“अचैतन्यं न चिच्छेते”

दूसरा अध्याय

अज्ञात भिद्धि

चित्त विस्लेषण (चित्त-विकलन) एक विज्ञान है। सभी विज्ञानों में जो सामान्य नियम उपयुक्त समझे जाते हैं वे यहाँ पर भी उपयुक्त होंगे। सभी भौतिक विज्ञान हेतुसत्-सन्तति को मानते हैं। इसी को मानकर वे अन्य नई गणित या परीक्षाओं की भी माँगा करते हैं। यदि अकरमात् कोई नया सिद्धान्त प्रस्तुत हो जाए तो आज के सभी विज्ञान निरूपयोगी हो जायेंगे। प्रत्येक विज्ञान स्थूल से सूक्ष्म की ओर प्रवृत्त होता है। स्थूल घटनाओं के कारण उनसे सूक्ष्म हुआ करता है। अतः प्रत्येक गणितशास्त्र का यही कार्य है कि वह ऐसी घटनाओं के कारण खोजकर उन कारणों में और घटनाओं में हेतुसत्-सन्तति का निदर्शन कर दे। इसी प्रकार का हेतुसत् सम्बन्ध कार्य कारण मात्र खोजना वह नियम कि प्रत्येक कार्य का कारण अवश्य होना चाहिए, मनाविज्ञान के क्षेत्र में भी लागू होना चाहिए। कार्यकारण नियम ही शास्त्र की मूल भित्ति है। वह वैज्ञानिक कार्य कारण-वाद को अन्य क्षेत्रों में लागू मानते हैं किन्तु मनाविज्ञान में भी उसे मानने को वे तैयार नहीं हैं। वे समझते हैं मन हमारा है और उसकी सभी बातें हम जानते हैं। हम यह भी देखते हैं कि मानसिक जगत् में विना कारण के भी कार्य होते हैं। उनका यह कहना ठीक कुछ स्त्री की बातों के समान होगा जो वह पुरुष ज्ञान पर कि शिशु पालन के सम्बन्ध में उसने कोई शिक्षा पाई है या नहीं कहती है बाद। शिशु पालन में नहीं जानती हूँ क्या मैं भी किसी समय शिशु रह चुकी हूँ। उक्त शास्त्रकारों का कथन भी ऐसा ही है। अन्य विषयों में कोई अपनी प्रथा प्रकट करने का और न अवसर मिला तो शास्त्र कह कर प्रतिपादित करने का वादस उभर नहीं आता। इन्द्रिय से रक्त रहता है या नहीं इसका अपना भी मन शास्त्र कह कर प्रतिपादित करने की हिम्मत उठती नहीं पड़ती। यद्यपि इन्द्रिय से रक्त रहता है, इस बारे में कोई मतभेद नहीं है। उक्तता क्योंकि यह प्रत्यक्षतः देखा जा सकता है किन्तु मन की बात दूसरी है। उसका विषय प्रत्यक्षगोचर नहीं है अतः सभी उसमें अपनी बुद्धि द्वारा प्रवेश करना चाहते हैं। किन्तु यह सर्वथा अनुचित है। इसमें सन्देह नहीं कि व्यक्तिमत्त्व मिश्र मिश्र होता है कि भी कुछ ऐसे नियम हैं जो सभी व्यक्तियों के मानसिक जगत् में समान रूप में काम कर रहे हैं। मनाविज्ञान में शास्त्र है विज्ञान है। विज्ञान कहे जाने के बिना किसी बातों की जाँच-पड़ताल है, उन सभी का व्यक्तिगत मानस शास्त्र के क्षेत्र में भी है। अतः इनमें भी कार्य-कारण-परम्परा माननी पड़ती है।

उत्प्रेक्षा के होते हैं। इस प्रकार बहुत-से ठीक-ठीक एवं स्तुतिप्रसक्त शब्दों^१ एवं धार्मिक-विश्वासों की सृष्टि होता हो जाती है।

धार्मिक विषयों में भी यही प्रणाली चलाने में आती है। जब-जब राष्ट्र उत्पत्ति की ओर बढ़ने का प्रयत्न करता है, जब-जब समाज की तुरीया प्रथाओं को निराकृत देने का प्रयत्न होता है, तब-तब राष्ट्र के पूर्वाचार प्रियव्यक्ति 'धर्म पर बलपाव', 'माइमो बचा' 'इच्छाम पर संकट' 'विद पर भीषण आघात' आदि शब्दों से जनता में आन्दोलन प्रारम्भ करने हैं। रिषा का क्षेत्र इस बात का अपवाद नहीं है। हिन्दु धर्म क्षेत्रों में और बिना के क्षेत्र में कुछ अन्तर है। सिद्धक प्रारम्भ में रिषाधर्मों के चित्त को आहूत करना चाहते हैं किन्तु उनमें उत्प्रेक्षक भावों का उल्लेख करके नहीं। वे उन छात्रों की 'उत्सुकता'-नामक मुख्यवृत्ति का तथा उनकी कल्पना को अपने उपाचार, प्रेम तथा धर्म तन्त्र व्यवहारों से आकृष्ट कर चुके हैं। धर्म क्षेत्रों की अपेक्षा बिना के क्षेत्र में ऐसी बातें नहीं हैं जिन प्रकार के अन्तर का क्या कारण है? अर्थात् बिना के क्षेत्र में उत्प्रेक्षक भावों के जागरण की बातें नहीं उठतीं। बात यह है कि बिना के क्षेत्र एक मात्र कल्पना के क्षेत्र है, उनमें किसी व्यक्ति की विशेष स्वार्थ प्रीति नहीं है; उनमें सिद्धक का स्थान मुख्यतः इस बात पर रहता है कि रिषाधर्मों की तुलना शक्ति वास्तव शांति अपने स्वयं में सुप्रतिष्ठित हो जाय। उन सभी बातों में जो कुछ समानता दिखाई पड़ती है, वह यह है कि छात्रों के चित्त में ऐसी वृत्तियों को उत्प्रेक्षित, उद्बुद्ध बिना भाव जितने कारण समझे बिना भी वे प्रेरित होकर काम लो करें। व्यक्ति लोचन-समन्वय तो है कि वह क्या कर रहा है किन्तु वह यह नहीं जानता कि उसी प्रकार का कार्य वह क्यों कर रहा है। वह वास्तव में अर्थात् शक्ति के आधेग में कुछ कर देता है। सभी उत्प्रेक्षक भावों के राजनीतिज्ञ क्षेत्र में ही या किसी धर्म क्षेत्र में भाषा अपेक्षा व्यक्ति के आदर्शों को जगा देने का प्रयत्न करने हैं। भाषाकथन के अन्तर्गत 'अकारण' भी अकारण-से दिखाई पड़ने लगते हैं। प्रविष्ट वर्गों धार्मिक गटे कहते हैं—

किन्तु वृत्ति का निरूपण नहीं है तब केवल कर की

तब और सुजागृहीत वह वृत्ति धर्म के कर की।^२

१—Catch words ऐसे शब्द जो कल्पना तथा अन्य भावों को उत्प्रेक्षित कर लेते हैं। 'Slogan' भी इसी ही शब्द है।

२—But this whose issues from the heart alone,
Will bend the hearts of others to your own.

जहाँ पर 'हृदय' का उल्लेख है उस की भाववृत्ति की ओर। वास्तव में मनोविज्ञान में 'हृदय' शब्द का अर्थ मन की भावनात्मक वृत्ति है, मन में ही होता है और कल्पना प्रवृत्ति प्रयोग केवल तत्प्रेक्षक है। उनमें प्रकाश मान्य मान्यताएँ हैं 'हृदय' की वृत्ति में लोचन जागना कल्पना कभी का जाती है। बहुतों को 'हृदय' कल्पना 'दिन' को दूसरे 'मन' में ही प्रयोग करते हैं। मनोविज्ञान के विचारधर्मों को यह धारणा समझ लेना चाहिए। 'दिन' शब्द 'हृदय' का तात्पर्य मन की भावनात्मक वृत्ति से है कि व्यक्ति किन्हीं में प्रकाश दिखे यह है। मन 'हृदय' या 'दिन' नाम के छद्मव्यक्ति धर्म में मनोविज्ञान से निवारित हो चुके हैं, क्योंकि 'हृदय' की वृत्ति धर्म की वृत्ति है किन्हीं हृदय भाव या संवेद (Feelings or emotions) के नाम से मनोविज्ञान में पुकारते हैं।

मायना कभी-कभी मायों की भी रक्षा करती है। बनारस की बात है। रेलवे का एक पैरमैन (प्राइवेट्समैन) रेल के नीचे गिर पड़ा और उसका मेम्बरस टूट गया। डाक्टरों ने यह दिखा कि वह दो पक्षों में मर जायगा किन्तु वह बराबर चिल्लाता रहा 'नहीं डाक्टर साहब मैं नहीं मरूँगा मैं नहीं मरूँगा। आप पड़ी बाँध दीजिये। डाक्टर ने उसकी तृप्ति के लिए पड़ी बाँधी और बसे गये। वह रोयी मर नहीं। जब डाक्टर ने उससे पूछा 'माई क्या बात है? तुम कैसे बच गये?' तो वह कहने लगा 'साहब मेरी शादी हुए तीन माह ही हुए। पहली औरत से तीन बच्चे हुए। यदि मैं मर जाऊँ तो उसकी देखभाल कौन करेगा?'^१ मायना क्या नहीं करती! मायना कभी झूठ नहीं बोलती है। बोलने का अधिकार भी और कभी झूठ। कहीं मायना का कारण माहूम होता है और कहीं नहीं। मायना मन का चार है। जो किसी मायना करता है वह पैदा ही बन जाता है।

‘अनेहि भावनामात्रं भावना सत्यं वर्मिणी।

क्रियासम्यापिता कर्णं कर्तुं सर्वोत्तमवति ॥’^२

मन भावना मात्र है। भावना से घर कुछ होता है। किन्तु मायना का कारण मात्र माहूम नहीं पड़ता है। येम की स्थिति में ‘छो प्रकार के कार्य’ जानाबोझ में होते हैं किन्तु उनका कारण नहीं ज्ञात होता। कहावत भी है कि कातुक अन्धा है।^३ काश्मिरी का कहना है :—

‘अमाता हि प्रकृतिकृपयाऽन्तर्वाचैतये’।

कामात स्यादर-जगम का भेद नहीं जानता। महाकवि शेखरियर ने पोशिया के इन शब्दों द्वारा इसी अज्ञात शक्ति के अस्तित्व की ओर इशारा किया है :—

‘मने मंतर कोई आगाव कह रही है कि मैं तुम्हें कभी नहीं छोड़ूँगी।’^४

जानमान् पुत्र भी अनेक कार्य जानकर नहीं करता। जिन्ना हो जाती है वह कहीं वह उस कारणसे दिखाने की चेष्टा करता है। काम भी तभी अज्ञा होता है जब वह अन्तर से किसी अज्ञात प्रेरणा से ही जाय। मनुष्य को इस सब कारणजान्

१—मार्च १९१२ में जब बैरिल के ऊपर अज्ञात-बलिक्रम हो रहा है उस समय एडरिन रॉबेरी बैरिल के छेदी-छोटी छेदी छेदी से निकल रहा था। वह छेदी में अज्ञात बल भी है करने को बोले छेदी वाले और के बल में था। बल नहीं था। वह बल करने की क्षमता उसे सर्वथा दान था। बलान्त में उसके एक एक पैर का और वह लम्बा बोले बल नहीं था। बैरिल-प्रकार के बल पर प्राप्त रक्षा करने की नीति प्रकृति ने जल्दी की चित्त-वृत्तियों को इस सिद्धांत का और जल्दी बल के अनुभव किया भी, जो है। अन्तर का ही कारण के रोग से मुक्त भी हो गई।—O Bandonin : Suggestion and Auto suggestion p 116

—बाल्यार्थ कर्ण प्रारम्भ १५ १।

—Love is blind और एडरिन का अर्थ है कि ‘One must not trifle with love’

—Something in me tells me I will not lose you —Merchant of Venice.

कहते हैं। उसे मुकामुल्ल का ज्ञान है; किन्तु यह ठीक नहीं है। यदि व्यक्ति समझने को समझ न हो तो उसे समझाना कठिन है। लोग कहते हैं 'मी आप जो कुछ बताते हैं, वह ठीक है पर'। इस प्रकार सभी कारणों से मुझ किसी बात का मानकर मी व्यक्ति 'संकिन, किन्तु परन्तु, बल्कि आदि' शब्दों द्वारा शायदोक्त स, उक्ति से मी परे खनबासी किसी शक्ति का परिचय देता है।^१ इन सब बातों को देखन हुए हमें प्राइड के शब्दों में यह स्वीकार करना पड़ता है कि कुछ अजेय शक्तियाँ हमारा संघालन करती रहती हैं।^२ इस बचन की सत्यता सभी ज्ञानी स्वीकार करने में। यह अनुसिन की बात है। इसी से चतुष्टय कहते हैं—

‘आत्मविषयं न च मेप्रवृत्ति-आत्मविषयं न च मे निवृत्तिः।

केवापि देवेन हविस्वितेन यथा निपुणोऽस्मि तथा करोमि ॥

मैं धर्म को जानता हूँ, किन्तु उसमें मेरी प्रवृत्ति नहीं होती। मैं अधर्म को जानता हूँ, पर उससे मेरी निवृत्ति नहीं होती। हृदय में कोई देव बैठकर मुझे चला रहा है। उसी के अनुसार मैं चल रहा हूँ। इन सभी उदाहरणों और बचनों से सिद्ध होता है कि अपनी अनेक विसृष्टियों का कारण हम स्वयं नहीं जानते। मालूम होता है कि हम अशक्त शक्तियों के बल में जीवन बिता रहे हैं। वास्तव में यह सत्य है कि कुछ विसृष्टियाँ अज्ञात अथवा अच्युत होती हैं। इस सम्बन्ध में हम शक्य करने की आवश्यकता नहीं है। कभी-कभी यदि हम अपनी दृष्टि को भीतर की ओर दाँढ़ावें और किसी विसृष्टि का कारण जानने का प्रयत्न करें तो हम सफल हो सकते हैं। एक क्षण पूर्व जो अकारण मालूम होता था वह अब सकारण ज्ञान पड़गा। इसीमें हम ऊपर कह आये हैं कि 'कार्य-कारण-परम्परा' बिच के खेच में मी काम बरती है। उसका निना किसी मी विसृष्टि को हम समझ नहीं सकते। संकिन प्रायः विसृष्टियों का कारण अज्ञात रहते हैं वे अज्ञातरूपेण बिच में रहते हैं और हम उनको अन्तर्निरीक्षण में ज्ञात बना सकते हैं। बिच का अज्ञात भाग के अस्तित्व में अनेक लोग अनिश्चय करते हैं। पर यह उचित नहीं है। यदि हम उन्हें नहीं जानते हैं तो वे बिच में रह ही कैसे सकते हैं यह प्रश्न ठीक नहीं है। अनेक ऐसी बातें हैं जिन्हें हम नहीं जानते तब पर मी उनका अस्तित्व सिद्ध हो चुका है। चन्द्रमा मणों से आवृत हो जाता है कोई उसका अस्तित्व का निराकरण नहीं करता। वह अपना काय करता ही जाता है। समुद्र की तरंगें वर्षापूर्व उसकी आकषण शक्ति में प्रभावित होती रहती हैं। उसी प्रकार परमाणु तथा अणु विगड़ नहीं पड़ते। फिर भी वायु संचार उन्हीं के आचार पर बना हुआ सिद्ध

१— A man convinced against his will is of the same opinion still.

—Hart The Psychology of Insanity p 141 &c.

If you have a God already whom you believe in the arguments for God's existence confirm you if you are an atheist they fail to set you right.

William James : The Varieties of Religious Experience p. 431

२—We are guided by uncontrollable forces.

क्रिया जाता है। शक्ति को किसी ने नहीं देखा। उसकी अभिव्यक्ति प्रत्येक पदार्थ या पुद्गल में है। बर्फ का एक टुकड़ा पानी में डाल दिया जाय तो उसका ऊपरी भाग दिखाई पड़ता है किन्तु भीतर अचिंत भाग जल में डूबा रहता है। इन सब उदाहरणों में कार्य तो दृश्य है किन्तु कारण अदृश्य है। दृश्य से ही हम अदृश्य का अनुमान करते हैं। यही प्रकार हम देखते हैं कि सभ्यता ज्ञान में परिवर्धित होती है। यद्यपि वह दृष्टिगोचर नहीं हो सकती फिर भी कोई उसका निराकरण नहीं करता। पद पद पर दृश्य वस्तुओं से अदृश्य वस्तुओं की सत्ता सिद्ध की जाती है। यही विज्ञान का सिद्धान्त है। विज्ञान अदृश्य का निराकरण नहीं करता। वह उसका कार्य पाहता है। 'अदृश्य' यदि दृश्य को समझता है तो उसकी सत्ता विज्ञान अक्षर्य मानता है। ऐसा होना पर भी बड़ी विज्ञान उस साधारण संस्कार के कारण कि लोग मनीषिता को बरदाश्त नहीं कर सनन कभी-कभी अपनी प्रगति को अदृशीकार करना चाहता है और स्वयं नई बातों का खोजन करने लगता है। मैसेलियो ने सूर्य में जन्मा दिखाया। उन्होंने साधन वृद्धि के ज्ञान का। लोगों ने कहा कि उस पत्र के शीर्ष में भूल है।

आखिरी घड़ी को प्राप्त है किन्तु देखनेवाले स्थिति में है। उनको दिखानेवाले की आवश्यकता है संसार में अनादिकाल से शुद्धतायुक्त-शक्ति काम कर रही है किन्तु उसका ज्ञान कराने के लिए 'तुल्य' की आवश्यकता हुई। इसी प्रकार विध-विमर्श को निमित्त कार्य है उनका प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता है किन्तु उनके कारणों का वह नहीं जानता। उन कारणों के अस्तित्व को सिद्ध करने का भेद प्रचानतः डा. फ्रायड को प्राप्त हुआ। संविन समाज ने उनका विरोध किया। वह विरोध निम्न-था है—वह हमारे सिद्धांतों का रूप है। हम 'यही' का पानी पीते हैं। रक्षा का जल हम नहीं चाहिये।

प्रारम्भ में समाज नवीन आविष्कारों का विरोध करता है और वह प्रार्थना परम्परा की दुहाई देता है और कहता है 'अतिशय' या मनु महापुरुष ही ऐसा नहीं करते हैं। उनका कहना गलत नहीं हो सकता। परम्परा में भी समाज कहता है : शास्त्र कभी सिद्ध नहीं हो सकते। 'तुल्य' होते हुए भी जो बात सच्ची होती है वह धीरे धीरे जनता की समझ में आ जाती ही है। कोई भी कठिन समस्या यदि सर्वसाधारण की समझ में आना चाही दुश्मनाओं द्वारा समझाई जाय तो जनता की बुद्धि भी कुछ दिनों के बाद उसे ग्रहण कर लेती है। अतः, स्पष्ट तथा प्रत्यक्ष वस्तु से अभ्यस्त 'तुल्य' एवं अप्रत्यक्ष वस्तु का ज्ञान कराया जाता है। किसी वस्तु के प्राप्त न हो सनने से ही हमें उसकी सत्ता के विषय में शक नहीं करनी चाहिए। परमात्मा प्रत्यक्षतः दिखाई नहीं पड़ता सो भी उनका अस्तित्व है। उनके बिना अनेक कार्य सिद्ध ही नहीं हो सकते। जब कार्य दिखाई पड़ता है और कारण नहीं दिखाई पड़ते तब कारणों का अनुमान कार्य देखकर ही करना चाहिए। इसी प्रकार विध-विमर्श में जो वृत्ति काय होती है उनका

१—ये अनादिकाल दुर्गोपस्थिति की विवेक

लक्षण एवं गुण अंत

। योगादित्य अति-मनस, १५४।

कारण अज्ञात मझे ही हो, पर अस्तित्व अस्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि कारण के बिना कोई कार्य नहीं हो सकता ।

संसार में कोई भी बात आकस्मिक नहीं होती । जिसकी वस्तुएँ हैं, जिसकी बातें होती हैं, सब का कोई-न-कौन कारण अवश्य होता है फिर चाहे वह ज्ञान हो अथवा अज्ञान हो । दुनिया की कहावतों में भी यह बात छिपी होती है । सांख्यकारिका में आया है—

‘सर्वतस्तु शक्यकरणात् ।

जिसे शक्ति है, वही शक्य का जनक होता है ।

‘सप्तः संज्ञापते

सत् से ही सत् की उत्पत्ति होती है ।

‘Omne vivum ab ovo

Life proceeds from life

माद्य से माद्य उत्पन्न होते हैं ।

Like proceeds from like

समान से समान की निष्पत्ति है ।

Ex nihilo nihil fit (Nothing can come from nothing)

‘नासत्ता सद्रूपमसौ’ ‘नासतो विद्यते माद्य ।

असत् से सत् उत्पन्न नहीं होता ।

‘कारणे सत्त्वरत्नं कार्येण भाग्ये कार्ये सत्त्वरत्नं कार्येण भाग्यम्’

कारण रहे तो कार्य अवश्य रहेगा और कार्य रहा तो कारण अवश्य रहता है ।

‘कारणेन विना कार्यं सामानाधिकरण्यं कथंकिम् ।

न कार्यं न कृतं किञ्चित्

कारण के बिना कार्य का होना न कहीं संभव गया है न सुना गया है ।

संसार में व्यवहार इसी आधार पर चलता है । यदि कार्य-कारण का सम्बन्ध प्रत्यक्ष रूप से नहीं होता तो संसार में व्यवहार अस्त ही नहीं सकता । वही भी एक नियम में व्यक्तिकेक नहीं दिखाई पड़ता । ऐसी स्थिति में जहाँ पर कारण का कार्य प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता है वहाँ भी कारण की सत्ता माननी चाहिए ।

अब यहाँ प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि लोग पैरो पाठों के नियम में कार्य-कारणवाद की सत्यता स्वीकार नहीं करना चाहते । मरणादौ बातों में तो लोग कार्य-कारण परम्परा का अस्तित्व अवश्य मानते हैं । किन्तु छोटे छोटे विषयों के सम्बन्ध में वे विश्वास करने लगते हैं कि कार्य-कारणवाद यहाँ लागू नहीं होता । मायः घातानी से की जानेवाली मियादों को हम अकारण घोषित कर दिया करते हैं । उदाहरणार्थ, मान लीजिए किसी स्थान की ओर दो मार्ग जाते हैं । एक यदि हम एक को छोड़ दूसरे मार्ग में जायें तो कारण पूछने पर हम कह सकते हैं कि यह हमारी गुरी की बात है । दूसरा कारण बता दिया जाय । उसी प्रकार यदि किसी के कहने से हमने कोई चीज पुनः ली तो हम समझते हैं कि हमारे इस कार का कोई कारण नहीं हो सकता,

क्योंकि हम चाहते हैं कोई अन्य संस्था चुन लेंगे। इसके अतिरिक्त हम उन विभागों को भी इस नियम के अपवाद-स्वरूप समझते हैं जिन्हें हम पहले से बार टीक तरह से कर चुके हैं। किन्तु उनका सम्बन्ध हमसे कोई भुक्ति हो गई हो। उदाहरणार्थ यदि कोई व्यक्ति कोई पुस्तक अपने स्वामी को लौटा देना भूल जाता है तो वह अपनी इस विरमृष्टि को प्रकाशबश समझने लगता है क्योंकि उसका पूर्व कई बार वह पुस्तक को लौटा चुका है। इस बार की भूल से वह एक आकस्मिक घटनामान समझता है। जिन बातों को व्यक्ति नहीं चाहता है उन्हें भी वह कारव्यहीन समझने लगता है। उसी प्रकार हम कभी कभी अपने मित्र को पत्र लिखना भूल जाते हैं। हम पत्र लिखना नहीं चाहते। हम वह भी स्वीकार करने को तैयार नहीं हैं कि हम पत्र नहीं लिखना चाहते। ऐसी परिस्थिति में अपनी विभागों को हम कारव्यहीन ही समझने लगते हैं।

चौथी बात हमारी अज्ञानता है। हम प्रायः जिनके कारण नहीं जानते उन्हें अकारण समझने लगते हैं। सजुन (सजुन) इत्यादि को छाया प्रायः अकारण मानते हैं। जिन बातों का सम्बन्ध हम वह विचार रखता है कि हम उन्हें अन्यथा कर सकते हैं जिन्हें यदि हम चाहें तो बिलकुल ही न करें। उन्हें हम प्रायः कारव्यहीन समझने लगते हैं। किन्तु इनका भी कारण रहता है। हमारा अज्ञान कारण का अनस्तित्व का प्रमाण नहीं है।

ऊपर हमने जो कुछ लिखा है उसे पहचान कई लोगों को आश्चर्य हो सकता है और वे पूछ सकते हैं कि यदि ऐसी ही बात है तो फिर पुरुष के सङ्कल्प का क्या महत्व है? यदि सभी कार्य सभी चित्तवृत्तियाँ कारणों द्वारा पहले से ही निश्चित हैं तब व्यक्ति का वह अनुभव कैसे होता है कि वह स्वयं स्वतन्त्र रूप से कुछ काम करता है और उसे स्वयं कार्य करने की क्षमता प्राप्त है। यदि कार्य कारण-विज्ञान को हम सजुन मान लें तो विचार स्वातन्त्र्य अथवा स्वतन्त्र सङ्कल्प के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता। किन्तु वस्तुतः आश्चर्य करने की कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि जो बात हम से स्वतन्त्र सङ्कल्प शक्ति का विषय नहीं है वह अज्ञात कारणों से स्वतन्त्ररूपेण ही निर्धारित होते हैं अर्थात् बात रूप से जो अस्वतन्त्र रहते हैं वे अज्ञातरूप से स्वतन्त्र हैं। जिस समय बात का सङ्कल्प अज्ञात के सङ्कल्प के साथ मिला जाता है उसी समय व्यक्ति कहता है कि वह 'मैं' स्वतन्त्र सङ्कल्प है और वह तदनुसार कार्य भी करता है। मूल बात यह है कि व्यक्ति का ज्ञात (चेतन) ही एकमात्र सत्ता नहीं है उसके भीतर, बाहर अल्प अज्ञात (अचेतन) है। और वह अल्प अज्ञात ही उन विभागों का कारण है (कारणमरुतमरुतम्)। जिस समय अल्प अज्ञात के अनुसार व्यक्ति ज्ञात का काम हुआ तब उसका वह काम स्वतन्त्र प्रतीत हुआ। इसके विपरीत होने से ही वह काम अस्वतन्त्र माना जाता है। अतः कार्य कारणवाद के तत् पर चित्त की एक अज्ञात गूँथ माननी पड़ेगी जिससे ज्ञात की सभी चित्तवृत्तियाँ मूर्तीमूर्ति समझाई जा सकें।

यहाँ पर प्रश्न उठता है कि 'अज्ञात अज्ञात क्या है? वे बातें जो अज्ञात चित्त में हैं, क्यों महत्व नहीं होती? इन प्रश्नों का उत्तर सांख्यवादियों ने अच्छी तरह से दिया

है। अतः हम उन्हीं के बचन यहाँ उद्धृत करते हैं। ईश्वर कृष्ण का कहना है कि कारण हैं, किन्तु अज्ञात हैं। वे अज्ञात इस कारण से हैं कि—

‘अतिवृत्तात्माप्यादिद्विषयातात् मनोज्ञवस्थानात्
संज्ञात् स्ववचनानुमिमात् समानामिहाराण्य
संज्ञात्तदनुपलब्धिः नो भावान् कश्चित्तदनुपलब्धः ।’

अति वृत्त होने का कारण, बहुत ही समीप रहने का कारण, इन्द्रियाँ का नाश से अथवा विकार से मन का हट जाने से, विषय का अति सूक्ष्म रहने के कारण, किसी प्रकार के अवरोध से (दा शक्तियों के अथवा विषयों के) परस्पर द्वार अथवा द्वानि और दो वस्तुओं के अन्धी छद्म में मिला जाने के कारण (किसी वस्तु के) अस्तित्व की उपलब्धि नहीं होती है। सूक्ष्मता का कारण ही अनुपलब्धि होती है, अभाव का कारण नहीं क्योंकि यदि वह वस्तु नहीं रहती, तो उसका कार्य कैसे उपलब्ध हो सकता है? अतः कारण अवश्य रहता है। कार्य में कारण का अनुमान करना चाहिए, क्योंकि अकरमात् बिना किसी कारण का कोई वस्तु होती दिखाई नहीं देती। सांख्य कथित उपर्युक्त कारणों से किसी कारणवश अज्ञात चित्त की बातें नहीं मालूम होती हैं, तथापि उनका अस्तित्व अवश्य मानना पड़ता है, क्योंकि ‘कार्यतत्त्वानुपलब्धः’—उनका कार्य मिलते हैं यथा बुद्धियाँ स्वप्न आदि। इस प्रकार कार्य-कारणवाद से चित्त का अज्ञात भाग का अस्तित्व सिद्ध होता है, इसके अतिरिक्त वैज्ञानिक आवश्यकता से भी अज्ञात का अस्तित्व सिद्ध होता है। विज्ञान का कार्य का विषय में हम पहले ही बता चुके हैं। विज्ञान उस ध्वात्मा को पहचानना चाहता है जिससे सभी विभिन्न परमाणु एक सूत्र में बाँधी जा सकें। हमने इस अध्याय के प्रारम्भ में प्लेटो का है कि किस प्रकार अनुद्भिन की बुद्धियों तथा स्वप्न आदि चैत बुद्धियों का कोई कारण प्रसन्नता ज्ञात नहीं होता। चित्त ध्वज का अति की सीमा तक ही परिमित समझन में उन सब चैत ध्वजों का सम्मन्वय करना असम्भव है। यदि हम उन सभी बुद्धियों को बिना किसी अज्ञात चैत भाग के माने ही मर्जीमति समझा सकें तो ठीक है अन्यथा हमें यह मानना ही पड़ेगा कि कुछ कारण अज्ञात है जो किसी एक अज्ञात चैत भूमि में रहते हैं। यदि अज्ञात चित्त के मान लेने में सभी ज्ञात चैत बुद्धियों का अर्थ मालूम हो जाय तो अज्ञात चित्त का मानना अनुचित नहीं हो सकता। हम प्रायः देखते हैं कि जब हम अनुद्भिन की बुद्धियों, स्वप्न आदि व कारणों की खोज करण हैं तब ज्ञानगोचर चैत बुद्धियों में उनका पता नहीं चलता किन्तु अज्ञात भूमि व मानने में उन सभी का भुल्लुखाना अथ मालूम होम लगता है। यही विज्ञान का काम है। अतः अज्ञान की निम्नि वैज्ञानिक आवश्यकता को पूरा करने का लक्ष्य ही यह है। इस प्रकार की अज्ञान चैत बुद्धियाँ मानना कोई बड़ा बात नहीं है। अन्तर्निरीक्षण^१ में हम अनुमान करण हैं कि प्रायः एक ही बात ॥ सम्पूर्ण रत्नोत्पत्ति अनेक अज्ञात भूमिवाँ होती हैं। जा बात हमें पहले ज्ञानगोचर नहीं रहती है वह बाद में ज्ञानगोचर हो जाती है। जिन बातों की जिज्ञा हम नहीं की

१—अन्तर्निरीक्षण ७-४।

२—Introspection.

पकती थी, अज्ञात-चित्त के भीतर उस समय उन क्रियाओं का अस्तित्व था। अतः विदित होता है कि चेतनचित्तों अज्ञात रूप से (अचेतन में) रह सकती हैं।

इस प्रकार का अनुमान कर हम कोई नवीन बात प्रतिपादित नहीं कर रहे हैं। हमारा अनुदिन का व्यवहार ही हमें ऐसा करने को विवश कर रहा है। यह एक मामूली बात है कि हम वृत्तों के कार्य देखकर उनके विचारों और उद्देश्यों का अनुमान करते हैं। जिस प्रकार किसी व्यक्ति के मित्र कार्यों को एक युगलित रूप से समझने के लिए हम मन का चित्त का अनुमान करते हैं उसी प्रकार अपने भीतर की असंख्य चेतनचित्तों अथवा मानसिक गतिओं को भी समझ रूप से समझने के लिए एक अज्ञात चित्त अथवा अचेतन मन का अनुमान करना देव नहीं है। इनके अतिरिक्त सम्मोहन (प्रस्थापन) के प्रयोगों एवं मानसिक व्याधियों के सिद्धांत से भी अज्ञात चित्त का अस्तित्व प्रमाणित होता है।

(१) सम्मोहन-सम्बन्धी प्रयोग—

सम्मोहन के प्रयोगों से व्यक्ति में चित्त के एक ऐसे भाग का रहना सिद्ध हुआ है जिसका व्यक्ति को कोई ज्ञान नहीं था। इस विषय में बेरनहार्ड्स एन सीडो के प्रयोग प्रसिद्ध हो चुके हैं। बेरनहार्ड्स ने एक व्यक्ति को प्रस्थापित (सम्मोहित) किया। उस अवस्था में उन्होंने उसे सम्मोहन के प्रमाण से उसके बाद एक विशेष समय पर एक विशेष काम करने की आज्ञा दी। प्रस्थापन जगने के बाद वह पूर्व की तरह पुनः अपने कार्यों में लग गया। उसका उसे तनिक भी स्मरण नहीं रहा। फिर भी प्रस्थापन में जो समय निर्धारित किया गया था, उसी समय पर उसके चित्त में उस विशेष कार्य करने की प्रेरणा हुई और उसने उसे शीघ्रातिशय कर दिया। वह नहीं जानता था कि वह ऐसा क्यों कर रहा है। इससे वह स्पष्ट होता है कि उस कार्य की प्रेरणा अज्ञात रूप से उसके मन में बाधित रही और ठीक समय पर प्रकट हुई। किन्तु सभी बातें स्मरण में नहीं आईं। सम्मोहन से अभिमूढ होने तथा चेतन द्वारा आज्ञा देने की याद उसे नहीं रही। इस प्रकार हम देखते हैं कि अज्ञात रहकर भी अनेक भाव और भावनाएँ बाधित रहती हैं।

(२) भावसिद्ध शक्त-सम्बन्धी प्रयोग—

सम्मोहन प्रक्रिया से भी प्रकट प्रमाण निर्मल चित्त विच्छेद आदि प्रक्रियाओं से प्राप्त होता है। इन प्रक्रियाओं के कारण रोगी के अनेक विस्तृत विषय जग जाते हैं और अपने पूर्ण भावभाव के साथ जात हो जाते हैं। "उसमें भी सिद्ध होता है कि वे भाव और भावनाएँ चित्त में पहले से ही मौजूद थीं लेकिन अज्ञात रूप से किन्तु समय पाकर प्रकट हो जाती हैं। हार्ट मशोव्स लिखते हैं कि वह प्रायः देखा गया है कि यदि प्रस्थापित अवस्था में किसी व्यक्ति से बातचीत करने-करते बीरे से जान में कोई मरन कह दिया जाय तो उसका हाथ उस ग्रहण का उत्तर लिख देता है। वह नहीं जानता कि वाक्य पर इस प्रकार का उत्तर उसने क्यों लिखा। उसमें

भाव: ऐसी बातें कही जाती हैं जो बाह्यकालीन विस्तृत विषय अथवा व्यक्ति के ज्ञात जीवन की क्रियाओं को समझाने के लिए आवश्यक प्रतीत होती हैं। जिस विरलेष्य प्रक्रिया एक अज्ञात चित्त (अचेतन) के सिद्धान्त के कारण ही संभव हुई है। वह अनेक मनोव्याप्तियों का उपशमन कर रही है। उसका यही प्रयत्न रहता है कि अज्ञात भाव और भावनाओं को ज्ञात बनाकर व्यक्त कर देना। उसकी सरलता ही अज्ञात चित्त के अस्तित्व के पक्ष में प्रबलतम प्रमाण है। किसी अन्य प्रकार का सिद्धान्त न तो ज्ञात मनोवृत्तियों को प्राक्क रूप से समझा सका है और न व्याप्तियों का उपशमन भी इस सीमा तक करने में समर्थ हुआ है।

इन प्रमाणा के कारण विवश होकर कई शास्त्रज्ञों को ज्ञात से निम्न चित्त का एक और भाग मानना पड़ा किन्तु उसे सभी अज्ञात (अचेतन) कहने को तैयार नहीं हैं। उनके विचारानुसार वह भी कृति-विशिष्ट ही है। वे उस अज्ञात (अचेतन)¹ न कहकर उपज्ञात (उपचेतन)² का नाम देते हैं। वह ज्ञात है अज्ञात है अथवा उपज्ञात है यह व्यक्ति के 'अहंकार' से ही निरूपित हो सकता है। यदि यहाँ पर वह प्रश्न कि या आया कि क्या व्यक्ति उस अज्ञात की बातों को जानता है, तो साधारणतया इसका उत्तर वही दिया जायगा कि नहीं। किन्तु दूसरे मत के लोग का कहना है कि वे बातें ज्ञात तो हैं, पर उतने प्रत्यक्ष रूप से नहीं कि व्यक्ति की सारी कृति पर आक्रमण कर सके। इसी से साधारणतया उनका ज्ञान हम नहीं होता किन्तु यदि व्यक्ति उनके विषय में पर्याप्त ध्यान दे, तो उन्हें समझ सकता है। जिस बात को व्यक्ति नहीं जानता है उसे अज्ञात कहने में उसे कौन-सी आपत्ति हो सकती है? जो ज्ञात नहीं है, वह अज्ञात है। ज्ञात होते हुए भी कोई बात अज्ञात कैसे रह सकती है? अतः अज्ञात अथवा अचेतन को स्वीकार न करना बुद्धिगुप्त और संयत प्रतीत नहीं होता।

उपज्ञात (उपचेतन) भी कृति की ही एक छाया है। कोई अज्ञात नहीं है, वह भी कृति की एक छाया है, यह बात सिद्धान्त: मानी जा सकती है किन्तु इससे किसी प्रकार का प्रयोजन नहीं निकलता। 'मृत्यु' कुछ नहीं है यह जीवन की एक दशा है, अन्धकार कुछ नहीं है, यह आलोक का ही एक रूप है—यह कहने को तो ठीक हो सकता है, किन्तु व्यवहार में इसके अनुसार चलना असम्भव है। यदि कोई कहे कि मृत्यु ही नहीं, यह जीवन की ही एक दशा है अतः मरने से बचने का प्रयत्न करना व्यर्थ है, तो वह पागल समझा जायगा। उसी प्रकार यह कहना भी पागलपन है कि जब अन्धकार भी आलोक की ही छाया है तब दीपक जलाने की क्या आवश्यकता है। कुछ लोग जिसे उपज्ञात (उपचेतन) का नाम देना पसन्द करते हैं वह ज्ञात प्रमाण से ज्ञात होता है। ज्ञात होने के बाद प्रायः दृष्टा जाता है कि व्यक्ति की अन्य ज्ञात चित्तवृत्तियों में और उसमें मारी अन्तर तथा पार विशेष है। एक ही जगह एक ही कृति में या विभिन्न चित्तवृत्तियों रह सकती है, यह

१—Unconscious.

२—Subconscious.

बात सुझाती है। अतः कुछ वृत्तियों का तिराभूत अथवा निरुद्ध और कुछ वृत्तियों को उन्मूल अथवा स्तब्धित समझना सदा सफल और साधु मार्ग है। ऐसी वृत्तियों को उपशान्त (उपशान्तन) का नाम देना सही भ्रम है। 'उपशान्त' शब्द से कोई स्वप्न मणीसि नहीं होती। 'उपशान्त' का अर्थ शांत न नीचे अथवा जो शांत है, किन्तु है अपवाप्त भावा म ऐसा माहूम नहीं होता। उपशान्त एक चैतन्य का नाम है अथवा वह कोई पुनः नियंत्रण है, यह सत्य नहीं होता। अतः इन सब कारकों से अज्ञात को चित्त का एक भाग मानना उचित प्रतीत होता है।

आठ वृत्तियों के कारकों की लोभ सामाजिक राष्ट्रीय आदि आन्दोलन, शिक्षण प्रवृत्ति धार्मिक सम्प्रदाय आदि विज्ञापन प्रस्थाप (सम्भोजन), चित्त निःसंशय द्वारा चिकित्सा आदि से अज्ञात भूमि का अस्तित्व स्पष्ट चित्र हो चुका है। इससे अतिरिक्त विज्ञान और प्रयोगों में भी उसकी सिद्धि होती है। श्रुतियों की बाणी से भी यह प्रतीत होता है कि वे लोभ अज्ञात की शक्ति को पहचानते थे। अज्ञात और आठ के कुछ कई प्रयोगों में देवानुरसमाय के रूप में वर्णित है। सहज वातनाओं और सामाजिक संस्कारों के बीच सार सुझा होता है। हम चाहते हैं कि उपरि के मार्ग में जानें परन्तु कोई अज्ञात चैतन्य शक्ति हम उस मार्ग से अलग इच्छा से जाती है। 'ही शक्ति का उद्घाटन सर्वत्र दिखाई पड़ता है। आठ इसी अज्ञात शक्ति के द्वारा का वदयुक्त है।

‘आध्यात्मिकसंनयनप्रवृत्तिः अज्ञानमर्त्यं च चेतो विमुक्तिः

केनचित् देवेनवृत्तिरिच्छेत्तुं ननु विमुक्त्यर्थेन तदाकरोमि’।

‘अज्ञातिः अविज्ञप्तिः अतिरिक्तमर्थः

अज्ञानमतिरिक्तं अज्ञानं आहः’—अनन्तचिन्तापरीः।

अनन्त शक्ति की कोई शक्ति मन-माय-बाल या और को बाँधती है और वह शक्ति अविज्ञान है। सारा संसार उसी अज्ञान शक्ति-शुद्ध की कर्म होता है।

चित्त न अज्ञान का अज्ञात भाग की सिद्धि के लिए मात्र साधारण जीवन पर ही विचार दिया गया है जो कि असत्य है और ईश्वर जीवन में वही अनुभवग्राह्य है। इससे अतिरिक्त जीवन के और भी दो अंग हैं—असाधारण (abnormal) और अतिसाधारण (supernormal) भाग जिनका जन्म विमर्शन मात्र इस अध्याय में किया गया है।

एक ही जीवन में मुख्य और यौक्त पुरुषों^१ या पर्यायस्य से विच्छेद होना जीवन में पुरुष का आभूत परिवर्तन इला वृद्धयर्थन वृद्धयर्थन वृद्धयर्थन महापुरुषों के विभिन्न व्यवहार, परिश्रमियों की स्वतः रूढ़ि प्रत्यादेश ध्यान समाधि आदि जीवन की असाधारण और अतिसाधारण सीमाओं पर विचार करने से अध्याय या अज्ञान चित्त अर्थात् अज्ञान न अज्ञान के सम्यक् में कोई भी रुद्ध नहीं रह जाता।^२

—Primary and secondary Personalities

—^१ व. F W H Myers Human Personality and its survival of Bodily Death chap. II & III

तीसरा अध्याय

अहंकार, ज्ञात और अज्ञात

सांख्य का कहना है कि अमिमान ही अहंकार है। अमिमान सदा नहीं होता। विषय के साथ व्यक्ति का सम्बन्ध होने पर विषय का और अहंता का बोध होता है। विषय को देखनेवाला अहंकार^१ है अथवा इन्द्र का दृष्टा अहंकार है। विषय और व्यक्ति के सम्बन्ध में तीन मुख्य बातें हैं—(१) 'विषय', (२) 'क्रिया और (३) 'ज्ञाता'। दूसरे शब्दों में 'अहं' देखता है देखना 'क्रिया' है और जिसे देखता है, वह 'विषय' है। इस प्रकार ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध होने पर ज्ञाता को ज्ञातृत्व का जो अमिमान होता है, वही अहंकार है। पहले से कुछ तब समीक्षी अहंकार को नेत्र बनाकर व्यवहार करता है। व्यक्ति के सभी कार्य इसी की समुद्रि के लिए इसी के स्वार्थ के लिए अथवा काम के लिए होते हैं। आत्मनः कामाय सर्वं प्रियं मयति। अन्य व्यक्तियों के साथ व्यवहार करने समय तथा अपने आचरण में सर्वत्र अहंकार का ही साम्राज्य है। अहंकार का अस्तित्व विषय के बोध अथवा उसके अस्तित्व पर निर्भर है। विषय न रहे तो अहंकार भी लुप्त हो जाता है। विषय के सम्बन्ध से ही अहंता का बोध होता है।

'अहं' अपने को बाह्य विषयों से मिलाकर अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए बन्ध स्थापित करता है। कुटुम्ब, जाति, समाज, राष्ट्र आदि सभी सम्बन्ध इसी के बन्ध हैं। सभी में व्यक्ति अपनी अहंता का फैलाता है और उन्हें अपना कहने लगता है। 'मेरी स्त्री' 'मेरा पुत्र' 'मेरे बन्धु' 'मेरी जाति' 'मेरा कुल' 'मेरे देशवासी' 'मेरा जन' 'मेरा मन' 'मेरा मन' इस प्रकार की वादात्म्य भावना बढ़ होती जाती है। इसी वादात्म्य से व्यवहार सिद्ध होता है। यदि व्यक्ति को 'नमो' (मेरा नहीं है) का ज्ञान हो जाय तो 'नास्मि' नाहं (मैं नहीं हूँ, मैं नहीं) का भी ज्ञान हो जाता है।

अहंकार का स्थान अष्ट करण में प्रधान है। अबतक हमने चार चित्त-वस्तु के दो विभाग किये हैं—ज्ञात और अज्ञात अथवा चेतन और अचेतन। ज्ञात और अज्ञात दोनों इन्द्र हैं और अहंकार देखनेवाला है; वही करमनाला है। अहंकार ही ज्ञाता, कृता और वर्ता है। योगशास्त्र का कहना है—

ज्ञातुस्तम्येव महता चार्थे स तुल्यता ।

अहंकारेण देहा यं तथैव किञ्च चार्थे ॥

आहंकारवशे देहं किंतावरत्नं विनश्यति ।

मूलेन्द्रज्योत्स्नमे सुमहात्मिन् पादपाः ॥^१

महान् ब्रह्म बिम्ब प्रकार से अपने अपने क कारण खड़ा होता है, उसी प्रकार आहंकार ही देह का कारण करता है। मूल को घारे से काटने पर जैसे पेड़ गिर पड़ता है उसी प्रकार आहंकार के नाश से शरीर विनश्य हो जाता है।

आहंकार की प्रधानता का मूल तिसम है। आहंकार जिस प्रकार और किससे उत्पन्न हुआ। उसमें और ह्रास में क्या सम्बन्ध है। किन निमित्तों के बलीभूत होकर आहंकार काम करता है। ये सभी प्रश्न विचारणीय हैं। साधारण व्यक्ति अपने आहंकार को ही सबसे सम्यक् समझता है। आहंकार के कारण वह काम करता है। वह जानता है कि वही काम करता है। 'मैं काम करता हूँ। मैं जानता हूँ। मैं चाहता हूँ।' इस प्रकार साधारण व्यक्ति के ज्ञान भाव तथा त्रिराश्यों का नियामक आहंकार है। आहंकार मन की सभी बातें जानता है। वह काव जैसे भूमि में रहता है। कहने का वात्सल्य नहीं है कि सभी ज्ञान के मूल में आहंकार ही पाया जाता है। क्योंकि उसमें एक प्रकार की शक्ति है जिसे हम कृति विमिश्र अथवा अतन कह सकते हैं। वही चेतन मन को पलायित है। मन अति चंचल कहा जाता है। शरीर वपी बोझ को बलानेवाला प्रकट मन है और वह प्रकट मन अथवा अतन आहंकार के हाथ में है। इसी आहंकार के अधिकार में मन की घड़ी चल रही है। मन स्वयं स्वाधीन नहीं है। योगवादिष्ठ मन को बंध कहता है :—

अवस्थानं जडं मन्वे संज्ञापाप्यमृच्छति च ।

चेष्टनीतिव पापायः प्रेक्षते बुद्धिविचलैः ॥

बुद्धि-विचल-कृतिं जडं सत्त्वीय विचलः ।

आठेनेव सतिम्ब साई-मरीच वासते ॥^२

अथात् संज्ञात्मक शक्ति को मन है वह भी जड है क्योंकि वह जैसे सब निमित्तों द्वारा पत्थर के समान प्रेरित होता है। बुद्धि निमित्त कृती तथा की जड ही है। जिस प्रकार कोई अथात् गङ्गा के अनुसार गरी का बहाव होता है उसी प्रकार आहंकार के अनुसार ही बुद्धि का बहाव होता है। दूसरे शब्दों में जिस प्रकार नदी के बहाव को आगे का कराम (ताई) नियंत्रित करता है उसी प्रकार बुद्धि निमित्तों का नियमन आहंकार करता है।

आहंकार बुद्धि और मन दोनों का प्रभु है। वह अपने स्थान के कारण बाह्य प्रपञ्च का अस्त-निरस्तर्ही है। इसका वात्सल्य यह नहीं है कि आहंकार का वास्तविक कोई स्थान चित्त-मन में है। आहंकार भी एक चित्तवृत्ति का ही नाम है। चित्तवृत्तियों का पोरान्वर्त दिवाने के लिए, उनका स्तुत्पान और निरास संसारों के समविषय को

स्पष्ट करने के लिए चित्त-यन्त्र का एक मोतिक चित्र खींचा जाता है और उसमें क्रम में संधान-निर्देश किया जाता है। इस प्रकार के स्थान निर्देश में, ज्ञान और अहंकार का स्थान बाह्य प्रपञ्च के अत्यन्त निकट है क्योंकि अहंकार और बाह्य प्रपञ्च का सम्बन्ध ही ज्ञान का कारण है। इससे स्थान के सम्बन्धों के लिए चित्त-यन्त्र की तुलना एक जीवकोशिका से करते हैं।^१ योही घर के लिए हम यह मान लें कि मन अथवा चित्त एक जीवकोशिका^२ है, जो एक ऐसे जगत् में है जहाँ चतुर्विध से उसमें मूर्ति-मूर्ति की संवेदनाएँ प्रवेश कर रही हैं और उसे संकुम्भ कर रही हैं। पहले यह कोशिका शान्त थी क्योंकि उसकी शान्ति में बाह्य पहुँचानेवाली कोई संवेदना थी ही नहीं किन्तु अब संकुम्भ होने से उस कोशिका में एक प्रतिक्रिया प्रारम्भ होगी, जो बाह्य संवेदनाओं का विकासकर कोशिका को पूर्ण स्थिति में पुनः स्थापित करने का प्रयत्न करती है। इस प्रकार यदि कोशिका को संकुम्भित होने से बचाना है तो अज्ञानवादी संवेदनाओं के परित्याग पर ही उस प्रतिक्रिया की सफलता निर्भर होगी। अतः इस आवश्यकता का पूर्ति के लिए जीव कोशिका अपनी शक्ति का एक प्रत्यक्ष रूप को बाह्य जगत् और अपने भीषण स्थिति में स्थापित करेगी। यही शक्ति अहंकार है। यह अहंकार बाह्य संवेदनाओं को जानता है और उन्हें दूर करने का जीवकोशिका की रक्षा करने का प्रयत्न करता है। इसी कारण अहंकार को साक्षात्कार में देखे का प्रयत्न करनेवाला बताया है। अतः अहंकार कर्तृत्व में व्यक्ति के भीतर बाह्य अत्यन्त निकट रहता है। वह जानकर संवेदना प्रवाह का प्रतिरोध कर सकता है क्योंकि जानकर ही क्रिया की जा सकती है। ज्ञान के बाह्य अत्यन्त और अत्यन्त के अन्तर क्रिया होती है। अतः अहंकार का कार्य अर्थात् ज्ञान का स्वयं ज्ञानभूमि है जो सदा अस्तिमुक्त अवस्था में रहती है। इस कारण ज्ञान भूमि में बाह्य संसार के समीप रहती है। इससे यह सिद्ध हुआ कि चित्त-यन्त्र के ऊपर और ऊपर अथवा चेतन रूप से अहंकार बाह्य संसार का समीपवर्ती है। इस प्रकार ज्ञानभूमि का और उसका साथ साथ ज्ञानवृत्ति को चित्त-यन्त्र के उपरिष्ठ तल पर मानना शारीरिक दृष्टि से भी दोषमुक्त नहीं है। शरीर-विज्ञानविद् भी शक्ति का स्थान चित्त-यन्त्र का अर्थात् अस्तिष्क का^३ उपरिष्ठ तल बताते हैं। जो प्रायः कहा जाता है ऐसा मानने में हममें कोई नवीन बात नहीं निकाली। अस्तिष्क-रचना-शास्त्र के अनुसार शक्ति का जो स्थान-केन्द्र-यन्त्र के उपरिष्ठ तल में माना गया है उसमें हमारी सहमति है अर्थात् इस नियम में हम एकमत हैं। शरीर-रचना-शास्त्र-विचारकों को इस बात पर कोई आश्चर्य नहीं होना चाहिए कि शक्ति का स्थान अस्तिष्क के निचले निम्न स्थान में न मानकर उपरिष्ठ उपरिष्ठ भाग में ही क्यों माना गया है।^४

१—S. Freud Beyond the Pleasure Principle II २७

२—Living cell.

३—Cerebral Cortex, Cortical centres of the brain.

४—We then note that in this assumption we have ventured nothing new but are in agreement with the localising tendencies of cerebral anat.

हमन ऊपर आईकार के स्वप्न पर प्रकाश डालता है। अब हम उसका स्थान को एक बृक्ष की तुलना द्वारा और त्रिशुल रूप में समझ लें। प्रथमः बृक्ष अंकुर की दशा में अत्यन्त कोमल रहता है। धीरे-धीरे वह बढ़कर एक विशाल बृक्ष का रूप धारण कर लेता है और उसकी छाया बहुत ही कभी हो जाती है। प्रथम होता है वह आरम्भ में कोमल अंकुर अपने आहार का अधिक भाग व्यय करने बाह्य संसार में अपने ऊपर कटोर छाया नहीं झुकाता है। वह ऐसा ही स्थिति करता है कि वह बाहर के आनाथों के दर्दनाको आदि में अपने भीतर के मुख्य एव कामकाज मार्गों की रक्षा कर सके। अग्नि की भूमि भी इसी प्रकार से बाह्य रहता है। यदि कमल इतना ही माधुर्य होता है कि उसमें अग्नि है। बृक्ष की ऊपरी छाया निकालने में प्रथमः कोमल और लक्ष्म ठहो का पता चलता जाता है। कटोर छाया की आड़ में वे सभी छाया अपनी रक्षा करती हैं और उन्हीं की रक्षा में बृक्ष की रक्षा होती है क्योंकि बृक्ष की सारी प्राण-शक्ति छायाओं की वहाँ में अवस्थित स्थिति होती रहती है। इसी प्रकार आत और अहंकार के निम्न रहते हैं भी चित्त का कोई भाग व्यय करने वाला नहीं, जो उसकी उत्पत्ति एवं रक्षा के लक्ष्य में है। और ऐसी वही चित्त में भी अवस्थित है जो ऊपर से बिछाई नहीं पकड़ी किन्तु उनसे आईकार और आत का अपनी प्रिया शक्ति प्राप्त होती रहती है। आत का स्वभाव ही है इन वहाँ का पता चलाना। आत की सभी वृत्तियाँ स्वयंभूत हैं। कोई बात उसी स्वरूप में आत के आलाप में नहीं रहती। हमारी सभी इन्द्रियों में अनवरत संरक्षक चित्त में प्रवेश करता रहता है। इसे अनन्त बलुओं की इन्द्रियभूति होती रहती है किन्तु सभी संवेदनाओं एवं बलुओं के सभी अंग प्रत्यक्ष का न ज्ञान होता और न स्मृति ही रहती। हम वह नहीं कह सकते कि किसी बलु में ठीक-ठीक दिन दिन बलुओं का समावेश है। नगण्योक्त के पटल में प्रकाश लहरियों द्वारा इस अणु का प्रतिदिन पड़ता है। साथ-साथ तो इन्द्रिय गोचरता में है, किन्तु हमें सदा उसका ज्ञान नहीं रहता। मान लीजिए हम लक्ष्मी सुन रहे हैं। अनेक बाधों की मुरीली अनि मिश्रकर कसमपुर तान बन जाती है। ध्वनि की स्मरणता के कारण हम कह नहीं सकते कि तीन ही ध्वनि किंतु बाध की है। उसे ठीक ठीक ज्ञान के लिए परामर्श की आवश्यकता है। उदाहरण लीजिए। हमने कोई दृश्य देखा। अब हम उसका वर्णन करने बैठते हैं तो आरम्भ में स्थूल बातें ही स्पष्टिगोचर होती हैं किन्तु क्रमशः छोटी-छोटी बातें भी अपने आप स्मरण में आने लगती हैं। ऐसी मनःस्थिति में हम पर अनुभव करते हैं कि कई बातें हमने छूट भी गई हैं। ये ही बातें अज्ञातगत विषय हैं। अज्ञात शब्द का तात्पर्य अर्थ है ऐसी वृत्तियों का मानव-संसार का हमारे अहंकार के क्षेत्र के बाहर है। किन्तु जोड़ प्रयत्न के अथवा कालांतर में

my which places the seat of consciousness in the cortical layer the outer most enveloping layer of the central organ Cerebral anatomy does not need to wonder why anatomically speaking, consciousness should be accommodated on the surface of the brain instead of being safely lodged somewhere in the deepest recesses of it.

स्वतः ज्ञात हो जाती है। ऐसी वृत्तियाँ जो जो किसी वस्तु में अज्ञात रहती हैं पर ज्ञात हो सकती हैं, अज्ञात वृत्तियाँ कहते हैं। वे अज्ञात अनुभूत हैं, व्यक्त हैं, अव्यक्त हैं, किन्तु वे ज्ञात, उद्भूत और व्यक्त हो सकती हैं।

हमन गत अध्याय में अज्ञात की विधि करते हुए यह दिखाया है कि कई ऐसी भी बातें और भावनाएँ मन में अज्ञात रूप से रहती हैं जो कभी भी ज्ञात नहीं होतीं, बिनको व्यक्ति जानता नहीं बिनको वह अपना प्रारम्भ कहकर 'मालपट्टिशित्व' कहकर बताना चाहता है। मस्त्राप (सम्भोहन) की स्थिति में रोगी उन बातों का उद्घोष करत है जो उनके बाह्यजीवन से अव्यक्त सम्बन्ध रहती हैं और बिनके आवेग में वे सभी ज्ञात कार्य करने रहते हैं। ऐसे रोगी साधारण स्थिति में उन बातों को बता नहीं सकते। चाहे हम कितना भी प्रयत्न करें, वे बातें ज्ञानगोचर नहीं हो पातीं। उन्हें केवल 'अनापिदेवन' 'अविद्यापिच्छि' कहकर प्रकट किया जाता है।

इस प्रकार अज्ञात चित्त के दो भाग प्रतीत होते हैं—एक तो वह है जो अज्ञात रहता है पर ज्ञात हो सकता है, और दूसरा वह जो अज्ञात ही है। प्रथम भूमि स्वरूप से अज्ञात होत हुए भी अपने गुण से अवस्था कार्यकरस्यसक्ति से ज्ञात का ही अङ्ग मालूम पड़ती है। दूसरी भूमि स्वरूप में और क्रिया से भी अज्ञात ही है। उस मद को स्पष्टतः निजाने के लिए हम अज्ञात के इन दो भागों को भिन्न भिन्न चलाइयों से पुकारेंगे—प्रथम ज्ञाताज्ञात है और दूसरा अज्ञात। इस प्रकार इत्ये चित्त की तीन भूमियाँ बनीं—(१) ज्ञात (२) ज्ञाताज्ञात और (३) अज्ञात।

इसी प्रकार यह भी चेष्टना चाहिए कि आहंकार के भी कोई भेद है या नहीं अवस्था आहंकार का विरलेष्य हो सकता है या नहीं। प्रायः हमारी यह अनुभूति है कि हम कभी कभी अपने से भी कुछ छिपाने का प्रयत्न करते हैं। कभी-कभी हम अपने में घोर भ्रम छिपाने लगते हैं। लगता है कोई कह रहा है: 'अमुक काम करो और फिर दूसरा स्वर गुँव ठठठा है 'मठ करो'। हम कुछ बातें वाद करने का प्रयत्न करते हैं किन्तु उन बातों का कोई स्पष्टिगोचर होने से येकता हुआ प्रतीत होता है। चित्त-विरलेष्य की प्रयाची द्वारा उसका प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्धियों के सामने अवस्था गुणवर्तों के पास मिलता है। चित्त विरलेष्य की प्रक्रिया में वैष रोगी के सभी अज्ञात-निरूप अवस्था अवचेदन में दब या फँस विचारों को प्रकट करने का प्रयत्न करता है। कुछ दिनों में बाह्य रोगी वैष के प्रयोगों का प्रतिरोध करता है। वह यह नहीं जानता कि वह प्रतिरोध उत्पन्न कर रहा है। प्रतिरोध उठ पड़ा होता ही है। मालूम होता है (भीतर से) कोई अज्ञात विषयों को ज्ञात बनाम से रोक रहा है। रोगी उन बातों का प्रकट करने का प्रयत्न करता है किन्तु लगता है उस अनुभूति होती है कि बाह्य अज्ञात शक्ति उन बातों को दबा रही है और बाहर नहीं आने देनी। गुणवर्तों के समक्ष अपने अवस्था को स्वीकार करने समय हममें दो प्रकार के संस्करण मालूम पड़ते हैं (१) 'अपराध स्वीकार करो यह उत्तम मार्ग है' और (२) 'स्वीकार मत करो गुणवर्तों गीत बला आगता। इस प्रकार का द्वन्द्व चलता रहता है। इस प्रकार की परस्पर विरोधी स्थिति

की प्रतीति सभी को हुई होगी। हमारे अहंकार को इस प्रकार हल्कासा स्थिति का सामना करना पड़ता है। चापु और अचापु सुकम और दुरम धर्म और अधर्म इनका फरक इन्हीं दो बाणियों में हुआ करता है। चापु अगलेन में 'न दानां बाणियां न मुक्तां' का अर्थ बतलाना है; इन दो बाणियों में विनम्र एक पुरानी और दूसरी नवीन एक कामुक और दूसरी आप्यास्मिक है आपस में मुक्त जान लिया और मर अन्तःकरण में अस्मिता पैदा की। मैंने अपने अनुभव से समझ लिया कि मैंने जो पढ़ा है कि 'शरीर आत्मा के विरुद्ध प्रवृत्त होता है और आत्मा शरीर के विरुद्ध' इन दोनों के परस्पर विरुद्ध होने के कारण जो द्वन्द्व चाहत हो वह नहीं कर सकते वह टीका है। इन दोनों बाणियों में मैं अपने को ही पाता था तथापि मैं उस बाणी को जो मुझे प्रिय थी अधिक पसन्द करता था। दूसरी के मोह-विषयों में आसक्त रहकर, हे भगवान् ! मैंने उसे पढ़ में मुक्त करने से इनकार कर दिया मानो साधारण लोगों और कबजों का छुटकारा मुझे हुआ था। मैं वह निस्सन्देह जानता था कि उसे प्रेम के हाथों अपना समझ करना भयानक है वह मुझे बुद्धिबुद्धि माहुर होता था किन्तु अपने कामों के बलीमूत जाना मुझे प्रिय था। अतः उसके पंजे से मैं नहीं छूट सका। तूने मुझे बगाया 'दे' मन्दबुद्धि, बाया !' तथापि उसका उत्तर मेरे अन्तःकरण से कुछ नहीं निकला। धीरे धीरे मैंने वह दिना 'अमी शीम ही उद्वेग' करता हूँ, 'योका अमी उका' किन्तु 'अमी' का 'अम' आवा ही नहीं और 'योकी देर' ने 'अति दीर्घ' का रूप पकड़ लिया। मुझे इस बात की शक थी कि 'तू मेरी चिन्ता शीम सुनगा और मुझे अपने मोह और लोभ से उबारगा जिन्हें दुश्मान के बरबसे मैं लूत करना चाहता था ।'

—So these two wills one old one new one carnal, the other spiritual, contended with each other and disturbed my soul, I understand by my own experience what I had read, 'flesh lusteth contrary to the spirit and spirit contrary to the flesh, and these two are one against another so that ye cannot do the things that ye would do (Paul). I was myself in both these wills, yet more myself in that which I approved in myself than in that which I disapproved in myself. Shall bound to earth I refused O ! God ! to fight on thy side, as much afraid to be free from all bonds as I ought to have feared being troubled by them. Even so I was sure it was better to surrender to thy love than to yield to my own lusts yet though former courses convinced me the latter pleased and bound me. There was naught in me to answer thy call, Awake thou sleeper ! but only drawing drowsy words, Presently yes presently wait a little while ! It is the 'presently' had no present and the little while grew long. For I was afraid thou wouldst hear me too soon and heal me at once of my disease I lost which I wished to satiate rather than to see extinguished.

महाकवि गेटे ने भी इसी प्रकार के अन्तर्मुख का भिन्न लीला है—

उफ् मेरे अन्तर में
बैठे दो-दो सत्त्व
सबसे रहते स्वाधिपत्य के क्षिपु बराबर :
उनमें एक
हडिस्ली काँचा का सम्बन्ध ले
ज्वाला हो रहा
काव भी मेरे लज्ज-झोंपों में,
किन्तु इसी बुदबुद के ऊपर
जो धमिर्झाँका उग्र पुनीति
बढ़ने का इच्छुक रहती है
वहाँ वहाँ पर पुनः खोके है ।
× × ×
सो जाते अपवित्र कर्म सब
और समी उल्लेखक भाव
वेगवली इच्छाएँ सारी
और पञ्चता सुविशेड है—
अपनी बाली ।^१

इसी प्रकार मनुष्य का अहंकार भी द्विधा है। एक उत्तम मार्ग की ओर प्रवृत्त होना चाहता है और दूसरा अधर्म मार्ग की ओर। वही वैश्वानर-सम्राट है। उत्तम अहंकार को डा कापस सिद्धाहंकार (Super Ego) कहते हैं।

१—Two souls alas ! are lodged within my breast
Which struggle there for undivided reign
One to the world, with obstinate desire,
And closely cleaving organs still adheres,
Above the mast the other doth aspire
With sacred vehemence to purer spheres
× × ×
In us the better soul doth waken
With feeling of foreboding awe
All lawless promptings, deeds unholy
How slumber and will desires
‘Reason her voice resumes.

—Faust, Night Part I.

जीर ले 'The man's interior is a battle ground for what he feels to be two deadly hostile selves, one actual and the other ideal William James The Varieties of Religious Experience p 11

इस प्रकार चित्त-वृत्त के मुख्य दो भाग हैं : (१) बाह्य और (२) ज्ञेय । बाह्य दो प्रकार का है : (१) शिष्टार्हकार और (२) अहकार । ज्ञेय तीन प्रकार का है : (१) बाह्य (२) आन्तरिक और (३) अज्ञात । अब हम चित्त वृत्त के भागों के कार्यों के विषय में विवेचना उपरिगत करेंगे । हमने ऊपर कहा है कि अहंकार और बाह्य वाङ्मय संसार के अत्यन्त निम्नवर्ती हैं और हमने इसे स्पष्ट करने के लिए बृहत् और जीव-कोशिका से इसकी तुलना की है । इसी तुलनाओं से चित्तवृत्त के कार्य भी स्पष्ट हो जायेंगे । हमने यह भी कहा है कि जीव-कोशिका के उपरिष्ठतम तल में स्थित है और इसी कारण वह ज्ञान भाव और क्रिया को जलानेवाला स्थान है । वास्तव में बाह्य ही मुख्य है । वह अपने स्थान के कारण मध्यस्थ है । एक ओर बाह्य संसार है और दूसरी ओर अज्ञात चित्त है । इन दोनों के बीच में अहकार और बाह्य हैं । अब हम दोनों को विषय की सुकरता के लिए 'अहं' ही कहेंगे । अहं मध्यस्थ है । उसके ऊपर बाह्य संसार से सवेदनाएँ आघात करती हैं तथा अन्तररूप से सवेदनाएँ सुप्त कुक्ष आदि का रूप धारण कर 'अहं' पर अपना प्रभाव डालती हैं । 'अहं' बृहत् के बाहर की अज्ञात के समान है जो अपना वस्तु अन्तर की तहों से ग्रहण करता है और अन्तर की तहों को बचाता है । सेना में रहने के कारण उसको बार बार सजग रहना पड़ता है । उसके लिए जो नियम लागू होने ह वे भीतर की तहों के लिए नहीं लागू होते । सेना में भी वही बात देखी जाती है । सेना के दो भाग रहते हैं । एक अग्र भाग और दूसरा पीछे का । अग्र भाग में बड़े बड़े निबन्धों का पालन करना पड़ता है । वह वही बाह्य रूप से शत्रु-सेना से जुटने के करने का ठेका रहता है । उसमें कम आदि बातों पर विशेष ध्यान दिया जाता है । स्थान विशेष में अवस्थित होने के कारण अग्र भाग में रहनेवालों के शेष ध्यान नहीं माने जाते उन्हें अपने शत्रुओं के लिए कठिन इच्छा भोगना पड़ता है । वहाँ के विपत्ति आघात में नहीं लड़ सकते । सभी अपने अपने स्वार्थ छोड़कर एकत्र और एक ही उद्देश्य से प्रेरित रहते हैं । वे सब भाई हैं । इसके विपक्ष यदि कोई काम करता दिखाई पड़ता है तो वह मार डाला जाता है । शत्रु उन्हीं सेना के पीछे के भाग में रहनेवाले शिवाहियों की बात कुछ और ही है । उन्हीं इतने कम निबन्धों का पालन करना नहीं पड़ता । उनका अपना-अपना स्वार्थ होता है । उनमें विवाद का उठना और नहीं रहता । वे सभी मिलकर किसी उद्देश्य से प्रेरित नहीं रहते किन्तु उन्हीं में अग्र भाग की रक्षा होती है । अग्र भाग के लिए आवश्यक सामान रख आदि परधान का भार इसी पर निर्भर करता है । नाटक में भी वही बात होती है । नट अभिनय करता है । प्रेक्षक आनन्द पाते हैं । शत्रु नाटक की उपलब्धि उत्तर उतनी निर्भर नहीं करती किन्तु शि परदे के पीछे रहनेवालों पर । प्रेक्षकों के सामने नट अवश्य रहता है पर नाटक का प्रभाव वस्तुतः नेत्रों में है । इसी तरह अहकार बृहत् निबन्धों का पालन करता है और अज्ञात तहों से निबन्धों का । अहंकार नम चाहता है स्वयं चाहता है और चाहता है विनय । उसका निरीक्षण में यदि कोई मान तहों से मान में जुटने के कर तो वह तुरन्त उस निष्ठा के बाहर करने का प्रयत्न करता है । वह शत्रु का शत्रु है और उसमें लड़कर भीतर की तहों की रक्षा करता है । अहंकार

के अभाव रूप के हो कारण, भीतर की तद् उत्तनी कमजोर नहीं रहती। इस कार्य में उसे भीतर की तद् में अज्ञात से शक्ति प्राप्त होती है। हम वही अद्वैत और अज्ञात की आर पढ़ने से वैयक्तिक रूप का अभाव भी पढ़ना जाता है। और अज्ञात में कोई रूप कार्य नियम नहीं रह जाता क्योंकि वहाँ की शक्तियाँ स्वच्छ हैं। अज्ञात और अद्वैत के बीच में होने के कारण अज्ञात में इनो के कार्य का विचार है। अद्वैत का इसी अज्ञात में शक्ति प्राप्त होती है। अद्वैत के अतिरिक्त कार्य है उन सब क्रियात्मक होने के लिए अज्ञात में ही शक्ति और बग की सहायता मिलती है। अद्वैत विचारक विचार्यम अद्वैत का कथन है :

हमारा अतीत स्मृति-आधार इसकी (ज्ञात) सीमा के परे है यह व्युत्पन्न होने के लिए सदा सप्रसन्न रहता है और ज्ञात की अतिरिक्त शक्ति पर शक्ति है, अतिरिक्त प्रेरणाएँ हैं अतिरिक्त बातों का ज्ञान है सभी उससे बाहर में उत्पन्न हुए हैं। अद्वैत और अद्वैत अद्वैत और अनुसूत की विचार्यम रखा इतनी अद्वैत है कि किसी समय ज्ञान-सी बात ज्ञात है और ज्ञान-सी अज्ञात यह निश्चित रूप में नहीं कहा जा सकता।^१

अद्वैत की सभी विचार्यम इसी अज्ञात अथवा अज्ञात के दल पर होती हैं। अनुसूत का अद्वैत और अद्वैत-विचार्यम इसी पर निर्भर हैं। अद्वैत उस सत्ता के समान है जो सभी सभी पाठ की दृष्टि के अनुसार भी चलता है। पाठ सदा सत्ता की दृष्टि के अनुसार नहीं चलता। सभी सभी पाठ की पाठ के अनुसार भी सत्ता को जाना पड़ता है। अद्वैत इस प्रकार अज्ञात का प्रसू और दास दोनों है। प्रसू इस अर्थ में है कि उसकी सभी विचार्यम उसी की नियन्त्रिणी में होती हैं : अद्वैत के बिना अज्ञात बाध अद्वैत-विचार्यम के बग में अद्वैत-विचार्यम हो जायगा। दास इस अर्थ में है कि अद्वैत ही दल के लिए उस दल पर निर्भर रहना पड़ता है क्योंकि वह अज्ञात का ही परिमाणित रूप है। बाध यह है कि वहल वह भी पीढ़ या अज्ञात-विचार्यम में अद्वैत-विचार्यम शक्ति शक्ति में अद्वैत-विचार्यम करने के लिए अद्वैत के रूप में अद्वैत-विचार्यम हुआ। ऊपर वर्णित अद्वैत के अनुसार वह दल की उद्योग तर के समान है जिसने बाहर की ओर जाने के लिए अद्वैत बाध रूप का अद्वैत और दल बना लिया है किन्तु अद्वैत अद्वैत रहने के लिए अद्वैत लहो में अद्वैत-विचार्यम रण अद्वैत के लिए, अद्वैत अद्वैत अद्वैत बनाव गयी है। अद्वैत की अद्वैत-विचार्यम के लिए अद्वैत अद्वैत-विचार्यम में

1—Our whole past store of memories floats beyond this margin ready at a touch to come in and the entire mass of residual powers impulses of knowledge that constitute our empirical self rest here continually beyond it. A very few drawn are the outlines between what is actual and what is only potential at any moment of our conscious life that it is always hard to say of certain mental elements whether we are conscious of them or not.

—H. J. J. The Nature of the Mind Experience 3 12

बचाने के लिए इस प्रकार की यात्रा करना आवश्यक ही है। यदि अहंकार ने अपना काम छोड़ दिया हो अर्थात् सदा न पीड़ का भाग ही उसपर अपना प्रभु प्रकट करेगा उस गाली से अथवा व्याधि से मार डालेगा। योगवासिष्ठ ने आश्रमवासि की उपाधि का अस्वास्थ्य बतला दिया है जिसमें स्पष्टतः निहित हो उठता है कि यदि अज्ञान से अहंकार अपना स्थान छोड़ दे अथवा काम छोड़ दे तो उसे किसी बातनाहीं सहनी पड़ती है। उसका कहना है १—

‘एतन्मयं विदुर्वाधिमार्गान्ध्रं वायव्यामध्रम् ।
मीनमूढं हि तं विद्यात्मनश्चाने परिचयः ॥१७॥
चित्ते विदुरितं वेदं संशोभमनुवाचकम् ।
तथाहि दृष्टिं तन्मुरधमेव च परवर्ति ॥१८॥
अववेक्ष्य पुरा मार्गममार्गमनुवाचनि ।
मकुलं मागमुच्यते शरातीं हरितौ तथा ॥१९॥
संशोभान्नात्ममुच्यते बहन्ति प्राचयावयः ।
वेदे मन्त्रादिदेव पक्षीनां सरितस्तैः ॥२०॥
अपमं बहति प्राये वासो वाग्निं किमस्त्वितिम् ।
अमन्त्रक संस्थिते मूले वयवर्वाधममममः ॥२१॥
वाग्निवायुः प्रवृत्तौ वाग्निं वाग्निं रिक्ततम् ॥’

व्याधि वेद का कुल है। वातनामक कुल आवि है। मूर्खता ने आवि होयी है। ज्ञान में उसका ज्ञान हाता है। चित्त जब लुप्त हाता है तब उसके उपरान्त शरीर संशोभ को प्राप्त हाता है। कपित अणु आगे की वस्तु मही देखता वह सामने के मार्ग का झाँककर अथवा न देखकर, शरात (वायुनिह) हरिण के समान अमार्ग पर चलने लगता है। प्राच-वायुनिह संशोभ के कारण अपने साम्य को सिद्धावलि देकर वृद्धे मार्गों में बहने लगती है। प्राच के अन्त में होने से नादिकों अपने स्थान को छोड़ने लगती है। उनमें कुछ तो प्राचराशु-ही मर जाती है और कुछ उससे दृष्टि हो जाती है। यह सब उसी प्रकार हाता है जैसे राजा के ठीक में रहने से बर्षाजल में अन्न आ जाता है १

इस प्रकार चित्त वल का उगठित कार्य वातनामक आवि के कारण चल हा जाता है। वातनामक चित्त है। वही वातनामों का राज्य है। वातना वही से निवृत्तकर अन्तःकरण न लमी सैनों को वासित अथवा अपने रंग से आच्छादित करती है। वात इन्ही का निवृत्त करता है। अर्थात् अति अच्छ है। व्यष्टि का अन्तर्गत के लिए भी स्थिति मही सेने देता। योगवासिष्ठ ने आशा है कि चित्त अपनी अच्छ दृष्टि के कारण किसी भी स्थान से निवृत्त नहीं रहता अतः वह विन्तातमू से मरा रहता है २ इसी वाचक के कारण वह विशुद्ध है। विशु भी अति अच्छ है।

१—योगवासि निर्विकल्पक लीई।

—कैवल्यवन्त वृद्ध विन्तात वन्तुव।

इति वन्ति मार वन्ते केन्ती वन्ता ॥ योगवासि कैवल्य वन्त ली १६, स्तोत्र १ ।

बह अपनी ही तृप्ति चाहता है। प्रारम्भ में उसे कोई भी मित्र प्रतीत नहीं होता। उसका लिए समय और देश का विचार नहीं है। वह सदा अपने मनोरथ और कल्याणको कल्याण मन्त्रण करता रहता है। प्रारम्भ में उस विषय में बह वास्तविक स्थिति का ज्ञान नहीं रहता। वह सारे संसार को अपने ही मनोरथ से नाप कर देखता है। उसकी दशा सुन्दर की दृष्टि में विभिन्न है। योगवासिष्ठ में पुनः आया है :—

‘नहं बह प्रीतिकर न शिशुः प्रमहं यदि ।
प्राप्नोति तदर्थं पाति विषयममूर्खनाम् ॥
बाह्यं पश्यन्ना स्वयं मोक्षप्रियासिना ।
मनसा तप्यते निरर्थं प्रीत्येवैव वनस्पती ॥
सहस्रं भुजं भोक्तुमिन्द्रुमाद्भुतमम्बरम् ।
बाहुते वनं सौख्येयं तन्मुपायकथं भवेत् ॥’

—बहि प्रतिदिन शिशु को प्रीतिकर नहीं-नहीं बलुएँ न मिलें तो वह बहुत ही विषादयुक्त हो जाता है। वह अपनी बलवती इच्छा का कारण उसी प्रकार संतत होता है जिस प्रकार वनमान्त कठोर धीम का कारण। वह अपनी मूर्खता का कारण सारे संसार का भाग करने और आसमान में बहि का पकड़ने का प्रयत्न करता है। ऐसी बाह्यावरणा मुन के लिए कैम हो सकती है।

उसी प्रकार अज्ञान भी शिशुगत है। वह भी मनोरथवाला है। इसका पता हम उसका कार्य में ही लग जाता है। स्वप्न जागते खन (दिया स्वप्न) निद्राम आदि सभी उसी का अभिप्रेत कार्य है। अज्ञान की इच्छाएँ अति प्रबल होती हैं, जो अपनी ही तृप्ति चाहती हैं। उन्हें बाह्य खन की परवाह नहीं रहती। अतः यदि वह व्यक्त होती और वास्तविक बाह्य स्थिति से टकरा सकती है तो योगवासिष्ठ-कथित आधि उत्पन्न हो जाती है। इसी से व्यक्त की रक्षा करने के लिए आहंकार का कार्य प्रारम्भ होता है। आहंकार इस प्रकार में एक वास्तविक जगत् और मनोरथ अथवा वाचना जगत् के बीच में है। उसकी स्थिति बहि ही मुनुमार है। बहि इस कारण से गुप्त पाता है कि उसमें आहंकार बलान नहीं है। वह एक महीन संसार में अन्त होता है। उस वास्तविक स्थिति का परिचय नहीं मिलता रहता। मानुष्य में बुद्धि पर पठन होना ही उसका सप्रारम्भ होता है। बहि मानुष्य की वह शक्ति और बहि सकार का धोर धैर्य ! वह प्रारम्भ में विषय में अथवा वाच से अभिप्रेत रहता है। बलु-दृष्टि बलुः बनती जाती है। उसकी अभिलिखि प्रकृतिवा शिल्पि हाजी जाती है और वह धीरे धीरे विकास प्राप्त करता सुन्दर बन जाता है। शिशु में बलु-दृष्टि का जो प्रारम्भ विकास पाया जाता है वह शिक्षाप्रद है और उसमें हमें पितृ के विविध मापों का विकास भी रहता : विहित होता है। अतः हम यहाँ पर बलु-दृष्टि के विकास की ओर

१—The child is egocentric

२—बलु-दृष्टि के प्रारम्भ में १६, १७, १८, १९, २०, २१, २२, २३, २४, २५, २६, २७, २८, २९, ३०, ३१, ३२, ३३, ३४, ३५, ३६, ३७, ३८, ३९, ४०, ४१, ४२, ४३, ४४, ४५, ४६, ४७, ४८, ४९, ५०, ५१, ५२, ५३, ५४, ५५, ५६, ५७, ५८, ५९, ६०, ६१, ६२, ६३, ६४, ६५, ६६, ६७, ६८, ६९, ७०, ७१, ७२, ७३, ७४, ७५, ७६, ७७, ७८, ७९, ८०, ८१, ८२, ८३, ८४, ८५, ८६, ८७, ८८, ८९, ९०, ९१, ९२, ९३, ९४, ९५, ९६, ९७, ९८, ९९, १००, १०१, १०२, १०३, १०४, १०५, १०६, १०७, १०८, १०९, ११०, १११, ११२, ११३, ११४, ११५, ११६, ११७, ११८, ११९, १२०, १२१, १२२, १२३, १२४, १२५, १२६, १२७, १२८, १२९, १३०, १३१, १३२, १३३, १३४, १३५, १३६, १३७, १३८, १३९, १४०, १४१, १४२, १४३, १४४, १४५, १४६, १४७, १४८, १४९, १५०, १५१, १५२, १५३, १५४, १५५, १५६, १५७, १५८, १५९, १६०, १६१, १६२, १६३, १६४, १६५, १६६, १६७, १६८, १६९, १७०, १७१, १७२, १७३, १७४, १७५, १७६, १७७, १७८, १७९, १८०, १८१, १८२, १८३, १८४, १८५, १८६, १८७, १८८, १८९, १९०, १९१, १९२, १९३, १९४, १९५, १९६, १९७, १९८, १९९, २००, २०१, २०२, २०३, २०४, २०५, २०६, २०७, २०८, २०९, २१०, २११, २१२, २१३, २१४, २१५, २१६, २१७, २१८, २१९, २२०, २२१, २२२, २२३, २२४, २२५, २२६, २२७, २२८, २२९, २३०, २३१, २३२, २३३, २३४, २३५, २३६, २३७, २३८, २३९, २४०, २४१, २४२, २४३, २४४, २४५, २४६, २४७, २४८, २४९, २५०, २५१, २५२, २५३, २५४, २५५, २५६, २५७, २५८, २५९, २६०, २६१, २६२, २६३, २६४, २६५, २६६, २६७, २६८, २६९, २७०, २७१, २७२, २७३, २७४, २७५, २७६, २७७, २७८, २७९, २८०, २८१, २८२, २८३, २८४, २८५, २८६, २८७, २८८, २८९, २९०, २९१, २९२, २९३, २९४, २९५, २९६, २९७, २९८, २९९, ३००, ३०१, ३०२, ३०३, ३०४, ३०५, ३०६, ३०७, ३०८, ३०९, ३१०, ३११, ३१२, ३१३, ३१४, ३१५, ३१६, ३१७, ३१८, ३१९, ३२०, ३२१, ३२२, ३२३, ३२४, ३२५, ३२६, ३२७, ३२८, ३२९, ३३०, ३३१, ३३२, ३३३, ३३४, ३३५, ३३६, ३३७, ३३८, ३३९, ३४०, ३४१, ३४२, ३४३, ३४४, ३४५, ३४६, ३४७, ३४८, ३४९, ३५०, ३५१, ३५२, ३५३, ३५४, ३५५, ३५६, ३५७, ३५८, ३५९, ३६०, ३६१, ३६२, ३६३, ३६४, ३६५, ३६६, ३६७, ३६८, ३६९, ३७०, ३७१, ३७२, ३७३, ३७४, ३७५, ३७६, ३७७, ३७८, ३७९, ३८०, ३८१, ३८२, ३८३, ३८४, ३८५, ३८६, ३८७, ३८८, ३८९, ३९०, ३९१, ३९२, ३९३, ३९४, ३९५, ३९६, ३९७, ३९८, ३९९, ४००, ४०१, ४०२, ४०३, ४०४, ४०५, ४०६, ४०७, ४०८, ४०९, ४१०, ४११, ४१२, ४१३, ४१४, ४१५, ४१६, ४१७, ४१८, ४१९, ४२०, ४२१, ४२२, ४२३, ४२४, ४२५, ४२६, ४२७, ४२८, ४२९, ४३०, ४३१, ४३२, ४३३, ४३४, ४३५, ४३६, ४३७, ४३८, ४३९, ४४०, ४४१, ४४२, ४४३, ४४४, ४४५, ४४६, ४४७, ४४८, ४४९, ४५०, ४५१, ४५२, ४५३, ४५४, ४५५, ४५६, ४५७, ४५८, ४५९, ४६०, ४६१, ४६२, ४६३, ४६४, ४६५, ४६६, ४६७, ४६८, ४६९, ४७०, ४७१, ४७२, ४७३, ४७४, ४७५, ४७६, ४७७, ४७८, ४७९, ४८०, ४८१, ४८२, ४८३, ४८४, ४८५, ४८६, ४८७, ४८८, ४८९, ४९०, ४९१, ४९२, ४९३, ४९४, ४९५, ४९६, ४९७, ४९८, ४९९, ५००, ५०१, ५०२, ५०३, ५०४, ५०५, ५०६, ५०७, ५०८, ५०९, ५१०, ५११, ५१२, ५१३, ५१४, ५१५, ५१६, ५१७, ५१८, ५१९, ५२०, ५२१, ५२२, ५२३, ५२४, ५२५, ५२६, ५२७, ५२८, ५२९, ५३०, ५३१, ५३२, ५३३, ५३४, ५३५, ५३६, ५३७, ५३८, ५३९, ५४०, ५४१, ५४२, ५४३, ५४४, ५४५, ५४६, ५४७, ५४८, ५४९, ५५०, ५५१, ५५२, ५५३, ५५४, ५५५, ५५६, ५५७, ५५८, ५५९, ५६०, ५६१, ५६२, ५६३, ५६४, ५६५, ५६६, ५६७, ५६८, ५६९, ५७०, ५७१, ५७२, ५७३, ५७४, ५७५, ५७६, ५७७, ५७८, ५७९, ५८०, ५८१, ५८२, ५८३, ५८४, ५८५, ५८६, ५८७, ५८८, ५८९, ५९०, ५९१, ५९२, ५९३, ५९४, ५९५, ५९६, ५९७, ५९८, ५९९, ६००, ६०१, ६०२, ६०३, ६०४, ६०५, ६०६, ६०७, ६०८, ६०९, ६१०, ६११, ६१२, ६१३, ६१४, ६१५, ६१६, ६१७, ६१८, ६१९, ६२०, ६२१, ६२२, ६२३, ६२४, ६२५, ६२६, ६२७, ६२८, ६२९, ६३०, ६३१, ६३२, ६३३, ६३४, ६३५, ६३६, ६३७, ६३८, ६३९, ६४०, ६४१, ६४२, ६४३, ६४४, ६४५, ६४६, ६४७, ६४८, ६४९, ६५०, ६५१, ६५२, ६५३, ६५४, ६५५, ६५६, ६५७, ६५८, ६५९, ६६०, ६६१, ६६२, ६६३, ६६४, ६६५, ६६६, ६६७, ६६८, ६६९, ६७०, ६७१, ६७२, ६७३, ६७४, ६७५, ६७६, ६७७, ६७८, ६७९, ६८०, ६८१, ६८२, ६८३, ६८४, ६८५, ६८६, ६८७, ६८८, ६८९, ६९०, ६९१, ६९२, ६९३, ६९४, ६९५, ६९६, ६९७, ६९८, ६९९, ७००, ७०१, ७०२, ७०३, ७०४, ७०५, ७०६, ७०७, ७०८, ७०९, ७१०, ७११, ७१२, ७१३, ७१४, ७१५, ७१६, ७१७, ७१८, ७१९, ७२०, ७२१, ७२२, ७२३, ७२४, ७२५, ७२६, ७२७, ७२८, ७२९, ७३०, ७३१, ७३२, ७३३, ७३४, ७३५, ७३६, ७३७, ७३८, ७३९, ७४०, ७४१, ७४२, ७४३, ७४४, ७४५, ७४६, ७४७, ७४८, ७४९, ७५०, ७५१, ७५२, ७५३, ७५४, ७५५, ७५६, ७५७, ७५८, ७५९, ७६०, ७६१, ७६२, ७६३, ७६४, ७६५, ७६६, ७६७, ७६८, ७६९, ७७०, ७७१, ७७२, ७७३, ७७४, ७७५, ७७६, ७७७, ७७८, ७७९, ७८०, ७८१, ७८२, ७८३, ७८४, ७८५, ७८६, ७८७, ७८८, ७८९, ७९०, ७९१, ७९२, ७९३, ७९४, ७९५, ७९६, ७९७, ७९८, ७९९, ८००, ८०१, ८०२, ८०३, ८०४, ८०५, ८०६, ८०७, ८०८, ८०९, ८१०, ८११, ८१२, ८१३, ८१४, ८१५, ८१६, ८१७, ८१८, ८१९, ८२०, ८२१, ८२२, ८२३, ८२४, ८२५, ८२६, ८२७, ८२८, ८२९, ८३०, ८३१, ८३२, ८३३, ८३४, ८३५, ८३६, ८३७, ८३८, ८३९, ८४०, ८४१, ८४२, ८४३, ८४४, ८४५, ८४६, ८४७, ८४८, ८४९, ८५०, ८५१, ८५२, ८५३, ८५४, ८५५, ८५६, ८५७, ८५८, ८५९, ८६०, ८६१, ८६२, ८६३, ८६४, ८६५, ८६६, ८६७, ८६८, ८६९, ८७०, ८७१, ८७२, ८७३, ८७४, ८७५, ८७६, ८७७, ८७८, ८७९, ८८०, ८८१, ८८२, ८८३, ८८४, ८८५, ८८६, ८८७, ८८८, ८८९, ८९०, ८९१, ८९२, ८९३, ८९४, ८९५, ८९६, ८९७, ८९८, ८९९, ९००, ९०१, ९०२, ९०३, ९०४, ९०५, ९०६, ९०७, ९०८, ९०९, ९१०, ९११, ९१२, ९१३, ९१४, ९१५, ९१६, ९१७, ९१८, ९१९, ९२०, ९२१, ९२२, ९२३, ९२४, ९२५, ९२६, ९२७, ९२८, ९२९, ९३०, ९३१, ९३२, ९३३, ९३४, ९३५, ९३६, ९३७, ९३८, ९३९, ९४०, ९४१, ९४२, ९४३, ९४४, ९४५, ९४६, ९४७, ९४८, ९४९, ९५०, ९५१, ९५२, ९५३, ९५४, ९५५, ९५६, ९५७, ९५८, ९५९, ९६०, ९६१, ९६२, ९६३, ९६४, ९६५, ९६६, ९६७, ९६८, ९६९, ९७०, ९७१, ९७२, ९७३, ९७४, ९७५, ९७६, ९७७, ९७८, ९७९, ९८०, ९८१, ९८२, ९८३, ९८४, ९८५, ९८६, ९८७, ९८८, ९८९, ९९०, ९९१, ९९२, ९९३, ९९४, ९९५, ९९६, ९९७, ९९८, ९९९, १०००, १००१, १००२, १००३, १००४, १००५, १००६, १००७, १००८, १००९, १०१०, १०११, १०१२, १०१३, १०१४, १०१५, १०१६, १०१७, १०१८, १०१९, १०२०, १०२१, १०२२, १०२३, १०२४, १०२५, १०२६, १०२७, १०२८, १०२९, १०३०, १०३१, १०३२, १०३३, १०३४, १०३५, १०३६, १०३७, १०३८, १०३९, १०४०, १०४१, १०४२, १०४३, १०४४, १०४५, १०४६, १०४७, १०४८, १०४९, १०५०, १०५१, १०५२, १०५३, १०५४, १०५५, १०५६, १०५७, १०५८, १०५९, १०६०, १०६१, १०६२, १०६३, १०६४, १०६५, १०६६, १०६७, १०६८, १०६९, १०७०, १०७१, १०७२, १०७३, १०७४, १०७५, १०७६, १०७७, १०७८, १०७९, १०८०, १०८१, १०८२, १०८३, १०८४, १०८५, १०८६, १०८७, १०८८, १०८९, १०९०, १०९१, १०९२, १०९३, १०९४, १०९५, १०९६, १०९७, १०९८, १०९९, ११००, ११०१, ११०२, ११०३, ११०४, ११०५, ११०६, ११०७, ११०८, ११०९, १११०, ११११, १११२, १११३, १११४, १११५, १११६, १११७, १११८, १११९, ११२०, ११२१, ११२२, ११२३, ११२४, ११२५, ११२६, ११२७, ११२८, ११२९, ११३०, ११३१, ११३२, ११३३, ११३४, ११३५, ११३६, ११३७, ११३८, ११३९, ११४०, ११४१, ११४२, ११४३, ११४४, ११४५, ११४६, ११४७, ११४८, ११४९, ११५०, ११५१, ११५२, ११५३, ११५४, ११५५, ११५६, ११५७, ११५८, ११५९, ११६०, ११६१, ११६२, ११६३, ११६४, ११६५, ११६६, ११६७, ११६८, ११६९, ११७०, ११७१, ११७२, ११७३, ११७४, ११७५, ११७६, ११७७, ११७८, ११७९, ११८०, ११८१, ११८२, ११८३, ११८४, ११८५, ११८६, ११८७, ११८८, ११८९, ११९०, ११९१, ११९२, ११९३, ११९४, ११९५, ११९६, ११९७, ११९८, ११९९, १२००, १२०१, १२०२, १२०३, १२०४, १२०५, १२०६, १२०७, १२०८, १२०९, १२१०, १२११, १२१२, १२१३, १२१४, १२१५, १२१६, १२१७, १२१८, १२१९, १२२०, १२२१, १२२२, १२२३, १२२४, १२२५, १२२६, १२२७, १२२८, १२२९, १२३०, १२३१, १२३२, १२३३, १२३४, १२३५, १२३६, १२३७, १२३८, १२३९, १२४०, १२४१, १२४२, १२४३, १२४४, १२४५, १२४६, १२४७, १२४८, १२४९, १२५०, १२५१, १२५२, १२५३, १२५४, १२५५, १२५६, १२५७, १२५८, १२५९, १२६०, १२६१, १२६२, १२६३, १२६४, १२६५, १२६६, १२६७, १२६८, १२६९, १२७०, १२७१, १२७२, १२७३, १२७४, १२७५, १२७६, १२७७, १२७८, १२७९, १२८०, १२८१, १२८२, १२८३, १२८४, १२८५, १२८६, १२८७, १२८८, १२८९, १२९०, १२९१, १२९२, १२९३, १२९४, १२९५, १२९६, १२९७, १२९८, १२९९, १३००, १३०१, १३०२, १३०३, १३०४, १३०५, १३०६, १३०७, १३०८, १३०९, १३१०, १३११, १३१२, १३१३, १३१४, १३१५, १३१६, १३१७, १३१८, १३१९, १३२०, १३२१, १३२२, १३२३, १३२४, १३२५, १३२६, १३२७, १३२८, १३२९, १३३०, १३३१, १३३२, १३३३, १३३४, १३३५, १३३६, १३३७, १३३८, १३३९, १३४०, १३४१, १३४२, १३४३,

पाठना का प्यार आहूत करना चाहते हैं। प्रारम्भ में शिशु अपने को ही जानता है। माता का वह अपने में मिश्र नहीं समझता। उसकी इच्छाएँ तुरत पूरत ही जाती हैं। उस परबल अपनी शारीरिक भूख उष्णता आदि का ही भान है जिससे वह रुकित रहना चाहता है। आरम्भ प्रसंग की इच्छाएँ उसकी ओर में आमास मिलन ही पूरी हो जाया करती हैं। अतः उस वृत्ति ही खेती है। उसकी चिपका का स्वयं भान नहीं रहता। प्रथम अपने वैयक्तिक हित का वही नियम बनता है। अज्ञा और दृश्य का भान उसे नहीं भासता रहता। उस सुषुप्ति का भान नहीं रहता। यदि हम उस स्थिति में उसमें जति का स्वरूप बताना हो तो हम कह सकते हैं कि वह अपने का स्वयंभिमानी समझता है। अपने विचार की द्वितीय अवस्था में भी वह दृष्टा स्वयं नष्ट नहीं हो जाती। अतः हम जानें कि शिशु में वैयक्तिक हित आरम्भ हो गया है शिशु वह उसका सुख करता दृष्टिगोचर होता है। वह नहीं चाहता कि उसमें मिश्र और सुख नष्ट हो जाये। वह सभी नियमों को अपने में समाहित करना चाहता है। उस सभी अपनी परिमिति का अनुभव नहीं हुआ है। लगता है वह सभी अपने को वही पूर्ण शिशु समझता है जिसकी इच्छा भान में सब कुछ होता रहा। वह यह नहीं जानता कि वह अपने छान छान हाथों में यदि का नहीं परबल करता अनन्त रोग की विजय नहीं कर सकता। 'महीनुम्बिद्रुमम्ययत्' वाच्य है। वह समझ में नहीं करता अपना उस मिश्र नहीं समझता चाहता। समझ का परबलता है। यदि वह उस समझ नहीं है। स्वयं ही सभी उसका वैयक्तिक हित आहूत नहीं है। शिशु भी वह भी उस अपनी स्वयंभिमानी में रुका हुआ बगती है। अतः उस दृष्टी अनुभूति होने लगती है कि अपनी भूमि में लिए उस 'स्वयंभिमानी' बनना पड़ता है। उस वक्त वह माता को प्रसन्न नहीं करता अपना अनाद हाई अनुभव नहीं होती तब तब दृष्टी बाँझाई की पूर्ति नहीं होती। इस प्रकार उस वहली बार वह मात हाता है कि उसमें भी संसार में लाग बनी है और उसी की इच्छा में उसकी बाँझाई भूमि होगी। वह है बरत, लक्ष्य वक्त उसकी अनुभूति प्राप्त करने में लिए प्रयत्न करता है। इस प्रकार उसकी वैयक्तिक हित का बनना अतः प्रारम्भ हो जाता है। उसका वह विद्वान् हाता लगता है कि उसकी इच्छाओं में अतिमिष्ट वाच्य भी कुछ महत्त्व रहता है। प्रारम्भ में उसने लिए उसकी इच्छाओं का अनुभूति ही वास्तविक है क्योंकि उनमें किसी प्रकार का व्यभिचार नहीं होता उन इच्छाओं की भूमि ही वाच्य है क्योंकि उनमें अनाद प्राप्त होता है। वास्तविक में वाच्य अर्थात् की वह परबल और वह व्यभिचार वास्तविक बन जाता है जो उनकी इच्छा में अतिमिष्ट उनका शासन कर सकता है जो माता हाई आमास आदि। इसी प्रकार अतः उक्तका प्रसंग का भान होता जाता है।

प्रारम्भ में भान में वाच्यता प्रसंग का उदय होने भी आरम्भ हो जाता है। उस वक्त शिशु में भान में वक्त विभाग ही नहीं रहता और में वाच्यता मात अपने दृष्टा आदि का वह भी वह है। जो इच्छा होती है वही प्रसन्न होती है। भूख लक्ष्य माता प्रसन्नता लक्ष्य शिशु उदा है वक्त। उस दिगी प्रकार अपनी इच्छाओं को स्वयं की, स्वयं बनने का अपना स्वयं की आशावादी नहीं।

किन्तु वस्तु इष्टि के साथ-साथ अपनी दृष्ट्याओं को रोकने की आवश्यकता प्रतीत होने लगती है। अहं और 'एतत्' का, और 'अहं—'एतत् न' 'मैं-यह मैं—यही नहीं' का ज्ञान होने लगता है। 'यह' के अनुसार 'मैं', अथवा 'मैं' की दृष्ट्याओं में परिवर्तन या 'मैं' की दृष्ट्याओं की तुष्टि के लिए 'यह' को बदलने की आवश्यकता प्रकट होने लगती है। यही से 'अहं' का कायग्रहण प्रारम्भ होता है। एक ओर अपने दृष्ट्यावेगों का और दूसरी ओर विषय-जगत् का बोध होता है, एक ओर तुष्टि का दूसरी ओर वस्तु स्थिति का ज्ञान होता है और वस्तु स्थिति के अनुसार ही अन्दर से उठनेवासी प्रवृत्तियों का नियंत्रण भी प्रारम्भ हो जाता है। जो दृष्ट्याएँ वस्तुस्थिति के अनुकूल रहती हैं उन्हीं का प्रकाश होता है और शेष निस्त्र अथवा अव्यक्त हो जाती हैं। ये अव्यक्त स्वरूप अपनी सारी शक्ति के साथ विषय के अन्दर रह जाते हैं और अव्यक्तता अज्ञात अथवा अचेतन का रूप धारण करते हैं। व्यक्ति की सारी शक्तियों का उन्मूलन यही अचेतन (अज्ञात) है क्योंकि व्यक्ति का प्रकृत रूप यही है वास्तविक आकाशाओं का रूप भी यही है। अहंकार और उसके कार्य कालान्तर में अज्ञात की दृष्ट्याओं के परिमार्जन से प्रारम्भ होते हैं। इस प्रकार अहंकार, अज्ञात से उसके परिमार्जित रूप में उत्पन्न होकर, उसी की रक्षा के लिए, उसी की तुष्टि के लिए, वास्तविक जगत् की अपेक्षा करने लगता है और अज्ञात को छोड़कर धीरे धीरे वास्तविक प्रपञ्च की अपेक्षा उन्में अधिक चाहने लगता है। अन्त में विकसित रूपों को अपना प्रकृत स्वरूप की विस्मृति हो जाती है और वह सोचने लगता है मानो वह कभी भी क्या नहीं था।

साधारण व्यक्तियों में अज्ञात और अहंकार या वस्तुस्थिति तीनों एक ही प्रकार से रहते हैं। उनमें परस्पर कोई विरोध है वह निश्चित ही नहीं हो सकता। उन्हें जो दृष्ट्या होती है उसे वे इस प्रकार बलपूर्वक ग्रहण कर लेते हैं कि उनके मन में किसी प्रकार की अस्थिरता नहीं पैदा होती। लगता है उनका मन बचन कार्य में कोई अन्तर नहीं। वे जो सोचते हैं कहते हैं जो कहते वही करते हैं। उनके वास्तवों में पीछे अर्थ दौड़ता जाता है और अर्थ के पीछे शब्द निकलने लगते हैं। इस प्रकार के मूढ़ एवं मुष्ट व्यवहार में यदि किसी प्रकार का अन्तर आ जाता है जो व्यक्ति में असाधारणता आने लगती है और उसकी स्थिति प्रत्येक योगशास्त्र की उक्ति के अनुरूप हो जाती है।

सधुस्य असाधारणता और साधारणता में विषम भेद नहीं है। स्वास्थ्य साधारण है और रोग असाधारण। वास्तव में रोग भी असाधारण स्वास्थ्य है और स्वास्थ्य मधुरोग है। दोनों के शुद्धवैषम्य में बलवान् माना जा सकता है। यदि अज्ञात की अपेक्षा वस्तुजगत् की अधिक चिन्ता की गई तो व्याधि उत्पन्न हो आसगी और यदि वस्तु-जगत् की अपेक्षा अज्ञात की परमाह अधिक की गई तो व्याधि और व्याधि दोनों उत्पन्न हो आसगी। किन्तु दोनों में एक प्रकार का ही मानसिक नियम कार्यशील होता है। अहंकार तथा वस्तु-जगत् के साथ रहकर अज्ञान विरोध में रहने अज्ञात दृष्ट्याओं की पूर्ति करना चाहता है। जियन द्वारा दृष्ट्याओं की पूर्ति हो सके तब अन्तर को वह अपना हाथ में नहीं जाने देता। यदि अन्तर मिला ही नहीं तो व्याधि

उत्पन्न होती है। चिन्तु यहाँ पर यह प्रश्न उठ सकता है कि अज्ञात आत्माओं की तुलना में कौन-कौन साया प्रमाण है।

अहंकार सदा अज्ञात वाचनाओं का प्राकृत परिमार्जित करने तथा उनकी तुलना के लिए वास्तविकता का प्रकाश देने का प्रयत्न करता है। चिन्तु प्रायः ऐसे प्रयत्न में सफलता नहीं मिलती। सफलता के मार्ग में तीन बाधाएँ हैं : (१) अज्ञात आत्माओं के वेग की तीव्रता (२) वास्तविकता की परिस्थिति की कठोरता और (३) अपना ही शिष्टाहंकार।^१ इन तीनों में सबसे प्रबल शिष्टाहंकार है।

शिष्टाहंकार सभी व्यक्तियों में एक प्रकार में ही नहीं कार्यरत होता। कुछ लोगों में यह तीन रूप नहीं धारण करता। इसी का साक्ष्य एवं दर्शन में हम अन्तःप्राप्ति अन्तःवर्षा^२ आदि की संज्ञा देते हैं। शिष्टाहंकार अहंकार पर शासन करता है। यह सदा शिष्ट मार्ग को ही अहंकार के सामने रखता है। हमने पहले ही देखा कि यह वास्तविकता में नहीं रहता। अहंकार के उद्देश्य के साथ ही उठता उठता नहीं होता। यह वास्तविकता की माननाओं में अधिकृत-ता रहता है। इसी शिष्टाहंकार अपना अन्तःप्राप्ति के कारण स्वरूप का माय क्षेत्र एवं क्षेत्र बन जाता है। इसका ज्ञान केवल कुछ ही अहंकारवादी व्यक्तियों का ही होता है। यह सदा एक स्वरूप के रूप में प्रकट होता है और यह स्वरूप सदा अहंकार को आदेश अपना आकाश देता रहता है। प्रायः उससे आदेश निष्काम्य ही होता है। यह जमी अहंकार करने की आज्ञा नहीं देता। स्पष्ट है शिष्टाहंकार व्यक्ति के सामने कुछ आदेश रखता है, और उन्हीं आदेशों से हम व्यक्ति के शिष्टाहंकार की प्रकृति का ज्ञान प्राप्त है।

शिष्टाहंकार का मम प्रायः एक बात से निर्मित होता है। वह जमी अपने आधार व्यक्ति के समाज के नियम नहीं जानता। यदि किसी व्यक्ति का समाज मातृमण्डल को घेर पाय कहता है तो उस व्यक्ति का शिष्टाहंकार भी उस बार पाय ही रहेगा। यदि व्यक्ति अपने शिष्टाहंकार के अनुसार नहीं चलता तो वह उस घोर दण्ड देता है और वह व्यक्ति अपने का सदा पापी समझता रहता है। यदि किसी समाज में मातृमण्डल कोई पाप न समझा जाय तो उस समाज के व्यक्ति का शिष्टाहंकार अपना अन्तःप्राप्ति वह जमी नहीं कहेगी कि मातृ ध्याना पाय है। इसी कारण कुछ लोग मातृध्याना का मण्डल करने फिर छोड़ देते हैं। कुछ व्यक्ति जो बहुत ही परिमार्जित बुद्धिवादी हैं अपना जिनका बुद्धि विवेक प्रयास रूप में विकसित है वे यदि किसी कारण मातृ ध्याना से तो उस छोड़कर लुप्त नहीं हान प्रयत्न उनकी अन्तःप्राप्ति इतना घोर रूप धारण करने लगती है कि वे अपने पाप के प्रायश्चित्त में बन्ने उद्योग करने को उत्तुंग हो जाते हैं। जमी जमी मातृ आदेश में आकर ऐसे व्यक्ति अपने अन्तर्मुख का अन्त करने के लिए, अन्तर्मुख बन का शासन करने के लिए, आत्मव्यवस्था भी करने के लिए उत्तुंग हो जाते हैं। कोई कोई अपने को पापी समझकर पाप का प्रमाणान

करने रहने हैं और कोई-कोई अन्याय अहिंसा को सभी सत्त्वों में सर्वश्रेष्ठ समझकर उठी की पुर्ति एवं ध्याति के लिए प्राण भी दे देते हैं और इस प्रकार अपने पाप का प्रायश्चित्त कर लेते हैं। शिष्टाहंकार के विषय में एक और विशेष बात है। वह सदा भगवान् की आज्ञाओं का ही पालन करता है। किन्तु उस भगवान् के उस रूप को समझ का शिष्टाचार ही समझना चाहिए, क्योंकि नैतिकता के प्रवर्धन में उसके अस्तित्व एवं उसकी तथाकथित बाणी भी है। इसी प्रकार अन्य गुरुजनों तथा माता पिता गुरु श्रुति आदि की आज्ञाएँ भी हैं। अतः शिष्टाहंकार एवं समझ के आदर्श, नैतिक उच्छेदों और भगवान् के रूप में जो गहरा सम्बन्ध है वह स्पष्टतः व्यक्त हो जाता है। यदि यह सम्बन्ध प्राकृतिक है अथवा प्राग्मतीय, तो जन्म से ही उसका बोध होना चाहिए, किन्तु वास्तव में ऐसा है नहीं। बालक चींट मारता ही है। कुत्तों पर पत्थर फेंकते ही हैं। घर में माखन चोरी करते ही हैं। उन्हें पहले ही हिंसा, स्वेयं अस्वेयं आदि का पता ही नहीं चलता। उन्हें आदर्श एवं आभ्यास की अनुभूति ही नहीं होती। उनका व्यवहार यही—

तिर्बन्धाति समारम्भः सर्वैवावधारित
जो जो वाञ्छसमाचारो मरणावधि दुःखः
लीलासु दुर्बिज्ञानेषु दुरीहासु दुरात्म्ये
परमं मोहमाप्नोते बालो बन्धवदापन्नः १

बालक का स्वभाव पशु-स्वभाव है। उसका आचार बन्ध है। मरण से भी अभिन्न दुःख देना होता है। बालक दुर्बिज्ञान में दुरीहाओं में कुमार्ग में एवं निन्द्य आशयों में अज्ञान के कारण आच्छादित होता है।

इससे स्पष्ट बात हाता है कि भगवान् आदर्श और शिष्टाहंकार आदि सभी व्यावहारिक हैं और बालक के जन्म विकास के साथ क्रमशः उद्भावित हैं। अतः शिष्टाहंकार की समाप्ति पर ध्यान देना चाहिए। व्यक्ति व्यक्ति के शिष्टाहंकार में कुछ समानताएँ हैं जिनमें दो प्रधान हैं—(१) व्यक्ति के समझ का विराध न करना और (२) सदा अपनी शक्ति को आज्ञा के रूप में प्रकट करना। इन दोनों बातों से उसका सम्बन्ध बन्धु-बन्धुत्व में ही मालूम होता है वासनाओं से नहीं। अपने विकास के क्रम में ही तथा वस्तुस्थिति के कारण शिष्टाहंकार प्राप्त करता है। अतः इसकी उत्पत्ति के लिए बाह्य ज्ञान के जीवन का पर्यवेक्षण करें ता पता चलता है कि शिष्टाहंकार के फलस्वरूप कुछ व्यक्ति वशों के कोमल जीवन पर अभिन्न प्रभाव डालते हैं। शिष्टाहंकार के विविध रूप वशों के वर्णक हैं वे माता पिता माई गुरु आदि हैं। उनकी आज्ञाएँ वशों के कोमल बचपन में पर प्रभाव डालती हैं और उनको बन्धु उठी रूप में अपनाते हैं। उनको वे छोड़ नहीं सकते। जब शिशु बहकर सुभावस्था में प्रवेश करने लगता है तो ये बाह्य संस्कार निश्चित होकर उस आज्ञा के रूप में मालूम होने लगते हैं। वन्धु तो माता पिता गुरु आदि

की मूर्ति अपने चित्त के एक कोण में रखते हैं और वह मूर्ति अपनी सारी शक्ति का धारक बनकर अहंकार से ढँका पड़ा रह जाता है। यही मूर्ति समय पाकर अपनी प्रभुता दिखाने लगती है। किस प्रकार शिशु अपने माता पिता और गुरु आदि की प्रतिमूर्तियाँ अपनाता है और अहंकार गढ़ करता है; क्योंकि उसको अपनी स्मृति नहीं रहती, आदि ज्ञाते हम चित्त-मग्न का क्रिया-प्रभाव सममान समझ सकते हैं। शिष्टाहंकार का यही अस्तित्व मनुष्य की उन्नति एवं अवनति, दोनो में सहायक होता है। मुद्रागत का अन्तर्यामनदेव^१ यही अन्तर्यामी है। व्यक्ति को अपने चित्त-साम्य की रक्षा के लिए अज्ञात और वस्तुस्थिति के अनुकूल रहना जितना आवश्यक है उतना ही उस वेदवेद (अन्तर्यामी अहंकार) से भी अनुकूलता बनाए रखना आवश्यक है। इस अन्तर्यामी के अनुसार यदि हम अपने को रख सकें तो न कोई तीर्थ की आवश्यकता है न किसी बाना की। कहा भी है —

यमा वैश्वदेवोरागा बलकेपहिरिस्थिताः।

तेन वैश्विच्छादुर्गं मा गंगां मा गङ्गां गमः^२

—इदमस्मिन् वैश्वदेव यम से छत्रिणाह है ता न गंगा की आवश्यकता है न गंगा की।

इस अध्याय में हमने यह बतलाने की चेष्टा की है कि चित्त अपना अन्तःकरण की इष्ट मात्र एवं इष्टमात्र में स्थित हो मूर्तियाँ हैं। इष्ट को अहंकार कहते हैं और उसका दो भेद है—(१) शिष्टाहंकार और (२) अहंकार। शिष्टाहंकार अहंकार का ही शिष्ट भाग है और अहंकार के सामने शिष्टाहंकार आवर्त रूप में रहकर उसका अनुशासन किया करता है। अहंकार स्वयं व्यावहारिक है और नग्न विकसित होता है। इन्हीं चित्त में उत्पन्न होने के कारण वह सदा उन्नी की रक्षा करने में उत्तर रहता है। इस रक्षा के लिए उसे वस्तु-बलात् की परवाह करनी पड़ती है। इस प्रकार अहंकार तीन प्रभुओं का दातृ है। इन्हीं चित्त के भी भाग हैं—(१) ज्ञात, जो अस्ति विशिष्ट है (२) ज्ञाताज्ञात जो स्वल्प में अज्ञात है किन्तु ज्ञात हो सकता है और (३) अज्ञात जो वाचनात्मक है और वाक्य-बलात् ज्ञात और ज्ञात है। इन सब का साम्य ॥ शक्ति के लिए ज्ञेय और ज्ञेय है। नन्वैश्वर्य से ही अज्ञानि होती है। वैश्व का कारण विषय है। यदि उन व्यक्ति विषयों एवं वैश्वमात्रों को एक ही क्रम में छा छा तो उसका क्रम शुद्ध और ज्ञेय होता है नहीं तो नहीं, क्योंकि

चित्तं विषयवैश्वर्यं न चित्तं विषयुपपत्तेः।

अप्यन्तर्यामिनिता गुरुदेवद्वयं विषयः^३

—विषय अज्ञातों को भी विज्ञात देने हैं किन्तु विषय तो एक ही वेद को। अतः बलान् विषय नहीं है विषय-वैश्वर्य ही विषय है।

१.—Demon

—मनु प्रमितगुणित ज्ञानरूपः।

२.—अप्यन्तर्यामिनिता गुरुदेवद्वयं विषयः १८. २२५ ११।

चौथा अध्याय

ज्ञप्ति, उसके विभाग और तदनुरूप चैत भाग

अमृतक हमने डा प्रायश्च क मत क अनुसार चित्त क विभागों पर प्रकाश डालने की चेष्टा की है। किन्तु हमने कहीं भी यह स्पष्ट नहीं किया कि चैत विभाग क विषय में डा प्रायश्च ने मत स अन्य आचार्यों की कहीं तक सहमति है और किस विचार स डा प्रायश्च ने चैत विभाग तथा चित्त विश्लेषण-सम्बन्धी अन्य सिद्धान्त उद्घोषित किया। इस अध्याय स इन बातों पर प्रकाश डाला जायगा।

बान्धव स डा प्रायश्च क दृष्टिकोण स जितने चैत विभाग उपस्थित किये गये हैं, उनमें और अन्य मानव शक्तियों द्वारा उपस्थित किये गये विभागों में बहुत दूर तक समानता पाई जाती है। मत्र संकल यही है कि जहाँ डा प्रायश्च ने अपने सिद्धान्तों को अपरस्पर आदि आदिषों क अध्ययन क फलस्वरूप उद्घोषित किया है वहाँ अन्य मनाविज्ञानवेत्ताओं ने प्राप्त हुए अपने सिद्धान्तों क लिए अन्य प्रमाणा की खोज न कर अपनी अनुभूतियों का ही प्रदानता की है।

चित्त की भूमियों का विभाग ब्रह्म क लिए सभी लोगों को एक ही बात न विवश किया और वह की कति अवस्था चेतन की विविध अवस्थाएँ।^१ उक्ति विविध अवस्थाओं स रहती है किन्तु उसका ज्ञान अहंकार क द्वारा ही सम्भव है। जिनका 'अहं' सूक्ष्मतर है डा अपने अहं की प्रत्याहार क द्वारा उक्ति पर ही कन्द्रीभूतकर उसका अध्ययन कर सकत है, वे कदाचित् उसकी सभी भूमियाँ जान सकत हैं। किन्तु साधारण व्यक्ति को उक्ति का पता उक्ति विशिष्ट चित्त-वृत्तियों अर्थात् मापना मात्र आदि क विमर्श स ही पता चल सकता है। अतः डा प्रायश्च ने स्पष्टतः सभी चित्त वृत्तियों क उक्ति क मापना मैत्र में अवस्था दीयता की मापना स डा विभाग किये : ज्ञात और अज्ञात अवस्था चेतन और अचेतन। उक्ति का ज्ञान अहंकार की ही इच्छा है और अहंकार अज्ञात उक्ति का नहीं जान सकता। अतः अज्ञात स उक्ति रहती है कि नहीं इसका ज्ञान अहंकार का नहीं रहता है। अतः अहंकार की दृष्टि स उक्ति ज्ञातभूमि का ही गुण है और यह अन्य भूमियों में नहीं है। डा प्रायश्च स स्वप्न को उक्ति की एक स्थिति की भाँति माना है क्योंकि व्यक्ति का स्वप्न का ज्ञान उदया है। किन्तु वह भूमि ज्ञान नहीं है। ज्ञात = जिस उक्ति का ज्ञान होता है उसका सम्बन्ध ज्ञानन्द्रियों स ध्यानार्थी वस्तुनाओं तथा अन्तरात्मा स बहिर्मुख होमयस्य गुण आदि स होता है। स्वप्न में ज्ञानेन्द्रियाँ प्रयुक्त रहती हैं और स्वप्न-रचना = प्रमाण भाग रमृति मंत्रणात्

का है। स्मृति-संस्कार अपना स्मृति बिन्दु बिन्दु भूमि में है वहाँ भी उक्ति स्थित होती है। 'सी दृष्टि में डा. फ्रायड ने अपने चेत भूमि के विभागीय के स्वीकरण में विज्ञानवेत्ता फर्नर न कचन प्रमादस्वरूप उद्भूत किये हैं : 'आप्त विचार शक्ति की (भूमि की) अपेक्षा स्वयं भूमि कहीं और ही है'।^१ 'स प्रसार की बातों से विरहित होता है कि चित्त के एक-एक भाग में उक्ति की एक-एक दशा अपना स्वर है। स्वयं भी उक्ति की एक दशा अपना अवस्था (स्वर) है। अतः देखना हागा कि उक्ति स्थित किस प्रकार में किन किन भूमियों में पाई जाती है। डा. फ्रायड ने इस चित्त (चतन मन) के तीन विभाग किये गये हैं : (१) जात (२) अजात और (३) अज्ञात। अज्ञात के मान वाचना वेग के साथ रहते हैं अतः अज्ञात की वाचनार्थ माहात्म्य के रूप में व्यक्त होकर जात में आ जाती है और प्रायः उन माचों के साथ माचनार्थें संवद रहती हैं। माचनार्थ हाथ माच अपने को प्रकट करता है। ऐसी जगहों से प्रस उठ पड़ा होता है कि निरिक्त चित्त भूमियों का सम्बन्ध क्या है? अज्ञात की बात चित्त प्रकार से जात होती है? जात की उक्ति अज्ञात की ओर जाती है अथवा अज्ञातगत विपन्न जात की ओर बढ़ते हैं? का जाना न बीष में कोई भूमि है जो दोनों को सम्बन्ध करती है? पाठकों के मन में इस प्रकार के प्रस हनात् उठ उठते हैं। इनका उत्तर किसी चित्त शक्ति के उदाहरण से निहित हो जायगा। विचार एक चित्त-वृत्ति है। विचार में दो भाग हैं : (१) बुद्धि शब्द और (२) बुद्धि बल। कोई भी व्यक्ति बिना बलबुद्धि एवं शब्दों के विचार नहीं कर सकता। बल का वास्तविक है 'चित्त' या 'रूप' और शब्द का 'नाम' से। नाम और रूप में विचारण्यक्ति परिमित होती है। इतना ही नहीं बिना आनुभूति न विचार सर्वार्थों में ही नहीं करतीं उन्हीं 'नामों' (संज्ञाओं) एवं 'रूपों' में विचार चल सकता है जिन्हें हमने देखा है और सुना है। अथवा हम तो भी कह सकते हैं कि विचार अनुभूत विषयों पर ही निर्भर करता है। भूत पर ही मविष्य के विचार भी निर्भर हैं। मविष्य भूत का आयेपित्त विषय है। वह काल और देश की सीमा में बद्ध है। इस रीति से हम प्रत्येक क्षण में अपने को विचार-रूप में पुनः पुनः उत्पन्न कर रहे हैं। अतः विचार के सभी निषय अनुभूत हैं। इसका अर्थ यह है कि चित्त की निम्नीन किसी भूमि में विचार न प्रतिकल्प अथवा संस्कार रहते हैं यदि चित्त में अतीत संस्कार न रहते तो विचार में उनका स्मृत्यान कभीकर हो सकता है। इस प्रकार की जगह ने डॉ. फ्रायड को अपनी गवेषणा में उत्तर किया। इन बातों की जानकारी के लिए चित्त-यन्त्र न रूप का निर्धारण सर्वप्रथम स्मृति-संस्कार आदि की दृष्टि में जाना चाहिए।

चित्त न चित्त को गीचने के पूर्व हम नामरूप की बोझी और परीक्षा करना परमावश्यक है। परस नाम की अनुभूति होती है कि रूप की इस मन के उत्तर में ही चित्त भूमि का स्वभाव निहित है। इसे सर्वप्रथम रूप की अनुभूति होती है और नाम

१ - The seat of the dream is elsewhere than the waking ideation—
Psycho-Physic Part II p 520 S Freud : The Interpretation of Dreams.
p 426 [] [] Jung Contributions to Analytical Psychology 1928, p p. 93-95

पीठ आता है। इस विषय में हमें वास्तव-जीविका पर ध्यान करना चाहिए। स्वप्न में व्यक्ति की शक्ति का अतिरिक्त रहती है। इसी प्रकार इस विषय में हम निपट प्राप्त माशिया का भी उदाहरण ले सकते हैं। जहाँ शिक्षा का अथवा सम्पत्ता का नाम भी नहीं है, वही पर शक्तियों का वास्तविक विकास होगा या सकता है। रूप और नाम की प्राथमिक अनुभूति = अन्तर-भेद के परिचय में हमें शिशु और अल्पमानव का उदाहरण लेना अधिक सुकर प्रतीत होता है। वास्तव में इन दोनों में रूप का अर्थात् चित्र की ही प्राथमिकता विद्यमान होती है। शिशु के जो आभास अथवा भावनाएँ हैं, वे आशिक हैं उनमें शब्द का स्थान नहीं है। वह भविष्य, भेद आदि देखता है तो उनकी की भाँति व्यवहार करता है। मैं एक जानवर देखा' इस अनुभूति को वह सबसे पहले उसी के ब्रह्म कहकर व्यक्त करेगा। भाषा का विकास भी यही सिद्धांत है। व्यक्ति प्रकृत अवस्था में अपने माँ को बच्चों के रूप में व्यक्त करने से। कालांतर में ही शब्द और नाम आते हैं।^१

अतः शक्ति की प्राथमिक अवस्था अल्पमानव एवं वस्तुमान्य रहती है। गत अस्याव से यह निश्चित हो चुका है कि चित्र में वाचना भूमि ही प्राकृत है तथा अन्य सभी बातें क्रमशः उसी से विकसित हुई हैं। अतः यह कहना सुविधा-संगत है कि शक्ति में संस्कार-चित्र हैं अथवा चित्रोंवाले संस्कार-चित्र अथवा चित्र विकार हैं। हमने उसमें तथा शक्त के बीच में एक शक्तशक्त का उल्लेख किया है। वास्तव में इसी की शब्द भूमि मानते हैं और यही शक्त और अज्ञात को मिलानेवाली शक्ति है। अज्ञात से शक्ति अतिप्रोत्त है। यह अज्ञात की निगलनी में अथवा उसके शान के बिना भी अपना काम करती जाती है। शब्दमय भूमि शक्त क्यों नहीं हो सकती? शक्त-भूमि ही स्मृति वस्तुओं का आशय क्या नहीं हो सकती? ऐसी प्रश्न होता उठ सकता है। इन सबका उत्तर चित्र चित्र के चित्र में समझना उचित प्रतीत होता है।^२ बाकी देर के लिए हम यह मान लें कि चित्र एक जीवितव्योपिका है^३ जो बाँधी संसार में पड़ी हुई है। बाँधी दशावाँ में प्राकृतिक उद्धारका^४ में उद्भूत संविद्यमान उत पर आपात करता है जिसमें उसकी शक्ति मंग होती है। यह शक्ति मंग अन्त में अन्तर सवेदना के रूप में अथवा श्रुति के रूप में भी विद्यमान है। इस प्रकार से उत जीवितव्योपिका पर बाँधी और अस्यान्तर दोनों आरंभ से सवेदनाएँ प्रसार करती हैं। यह

१—For though it is only by reason of the opposition of letters in the function of signs, to sounds in function of signs that the study of books is called literature —*Insights of Kings Translated in Sanskrit and Urdu*

२—S. Freud Beyond the Pleasure Principle

३—A cell.

४—Stimuli के उद्धार का अर्थ है। कारणों द्वारा उत्पन्न है। प्राकृतिक एवं सामाजिक (Physical and Social) प्रभाव-कारणों, वह अर्थ है जो वास्तव में अज्ञात के उद्धार के लिए है। इसे प्रकृत अर्थ में उद्धार कहते हैं। उद्धार का कार्य है।

कोशिका जीवतन्त्रिका है अतः वह इन संवेदनाओं का फलस्वरूप प्रतिबेध प्रतिनिधा^१ करेगी। इस धेनू में कोशिका के विविध भाग प्रतिनिधाओं का फल विविध रूप ग्रहण करने हैं। अपने स्थान के कारण ही उस कोशिका का उस और निम्नतम में भेद है। उपरिष्ठ स बाह्य सकार का सीधा सम्पर्क है अतः उ ही बाह्य उद्दीप्त प्रसार करने हैं। अतः उपरिष्ठ पर उन उद्दीप्तों से प्रसिं प्रारम्भ होगी और संवेदनाएँ उत्पन्न होगी। विविध उद्दीप्तों की बाँझार तथा प्रतिनिधाओं का कारण उपरिष्ठ का रूप में परिवर्तन अवस्थामेष होगा। बाह्य उ से उपरिष्ठ एक प्रकार जल का जाता है। यदि वह पूर्णतया जल नाम तो वात में उत्पन्न संवेदनाओं का प्रभाव नहीं मालूम होगा। किन्तु जीवतन्त्रिका का होना अग्रिम नहीं है क्योंकि अपनी रक्षा के लिए उस तो आहार आदि आदि और ये आहार आदि बाह्य जगत् से ही प्राप्त होते हैं। अतः स्पष्ट है कि वा उद्दीप्तों की प्रतिनिधा के कारण अपने सभी उपरिष्ठ को जलने नहीं देगी कुछ ऐसी भाग अवश्य रहेंगे जिनसे वह बाह्य उद्दीप्तों से उद्भूत संवेदना परिमित रूप में स्वीकार कर सके। इसीलिए जनेन्द्रियों का निर्माण हुआ। आभय क्या है? इन्द्रियों अपने स्वभाव से ही बाह्य जगत् के उद्दीप्तों से संवे ग्रहण करने को उन्मुख रहती हैं।^२ उपरिष्ठ ही ज्ञान का धारण होगा, क्योंकि से ही ज्ञेय का अस्तित्व सिद्ध है और ज्ञेय बाह्य जगत् में है अतः उसके सभी बाह्यतम में अवस्था उपरिष्ठ में रहि जागी। इसका कारण जिसकी संवेदनाएँ प्रवेष्ट पाती हैं सभी पर ज्ञप्ति की मुहर लगा रही रहती है। वात होने का अन्तर से की समाप्ति नहीं हो जाती, क्योंकि उसके साथ जो वेग भीतर प्रवेश है वह संवेदना का उत्कार का रूप देता है अवस्था प्रसिरूप^३ पड़ा करता है। हम इस प्रकार भी कह सकते हैं कि वेग के कारण चित्त पर अर्थों के उत्कार अनित हो हैं।^४ किन्तु वह ज्ञेय बाह्य जगत् में उद्भूत होता है अतः वह चित्त में लुप्त हो रह जाता। इस प्रकार हम देखते हैं कि वह जीवतन्त्रिका का क्षिप्त स्वरूप मा सकता क्योंकि जीवतन्त्रिका बाह्य ज्ञेय को बाह्य सकार में रहाने स्वयं पूर्वकार का प्रयत्न करती है। इस प्रकार के प्रयत्न द्वारा चित्त-वन्दन न होसुटी कार्य प्रकट

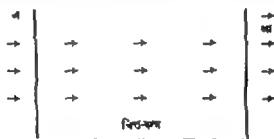
१—Response

२—‘जानि जमि कस्तूर कर्षणमन्तराज वरनि जगताम्’।

३—Image.

४—आधुनिक ज्ञेयविज्ञान ने बतलाना है। प्रकृत वातावरण से उत्पन्न (Stimuli) सभी दार्शनिक (Sense-organs) की उत्प्रेरण करने हैं और इन प्रकृत उत्प्रेरण (Impressions) से ज्ञेय (Sensory nerves) से ज्ञेय होते हैं ज्ञेय केंद्र (Cerebral centre) पहुँचते हैं। ज्ञेय के विविध अर्थों में दार्शनिक के विविध क्षेत्र (areas), ज्ञेय अवस्था में ज्ञेय-वन्दन करी जाने हैं जहाँ के उत्प्रेरण करने प्रतिबिम्ब (Images) तथा ज्ञेय मोक्षार्थ के कुलार्थ में ज्ञेय-वन्दन (meanings) से जाने हैं ज्ञेय से ज्ञेय (Perception) होता है। ज्ञेय (Consciousness) का निर्माण सभी प्रकार होता है।

है : एक तो वह जिसके द्वारा संवेदनाओं का ग्रहण होता है और दूसरा जिसके द्वारा बाह्य उद्दीप्तों से उत्पन्न अमावाशमक रूप प्रकट होता है, अर्थात् चित्त-मन्त्र बाह्य उद्देवनाओं से अपनी रक्षा करता है। उसमें चित्त वह हागा जो बाह्य संवेदनाओं का ज्ञान करे और उन सभी के भग को ज्ञान के बिना पृथक्ता बहिर्गत कर सकें। किन्तु मानव का जीवन सीगावय है उसके काम में ही मृत्यु के अंकुर हैं। अतः मानव पूर्ण रूप से उस वेग को बहिर्गत नहीं कर सकता है। अस्तु अब चित्त-मन्त्र का चित्त इस प्रकार होगा—

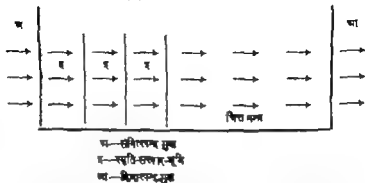


अ—संवेदनाओं के कुल का कुल का 'संक्षिप्त' रूप।

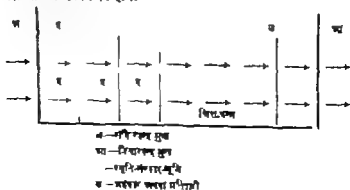
आ—विज्ञाप्य से बहिर्गत होने का कुल का 'विस्तार' रूप।

हमन देन दिया कि जो सबदनाएँ चित्त-मन्त्र में प्रवेश पाती हैं उनका संस्कार उसमें पड़ता है और व क्रमशः स्मृति विह्वल अथवा स्मृति के विषय बन जाते हैं। अतः उन स्मृति संस्कारों के लिए भी चित्त-मन्त्र में स्थान प्रिय का निर्देश करना पड़गा। यदि उचितत अथवा उचितत भूमि को ही संस्कार भूमि भी मान लें तो कुछ बाधाएँ उपस्थित होती हैं। यदि किसी मन्त्र का एक एक ज्ञान की भूमि हो और साथ ही साथ संस्कारों की भूमि हो तो स्मृतिसाक्षर्य का दाग होता है। एक ही समय ज्ञान करना और दूसरी बातों की स्मृति करना असम्भव है। एक भूमि एक समय एक ही काम कर सकती है। कामभेद से भी एक ही भूमि दोनों काम नहीं कर सकती है क्योंकि यदि उसमें अज्ञान रहती है तो ज्ञान के साथ स्मृति भी स्मृति हो जायगी। बाह्य प्रिय का ज्ञान और अनुभूत प्रिय की स्मृति दोनों एक साथ नहीं कर सकते हैं। अतः यदि हम यह कहें कि यदि स्मृति-संस्कार उचितत में हैं तो सभी की स्मृति तथा स्मृति ही नहीं पाएँ जिसका अर्थ यह होगा कि व्यक्ति का कोई नवीन ज्ञान होना ही असम्भव है। इन दोनों का वेगन रूप यह प्रतीत होता है कि स्मृति विह्वल की क्षमता भूमि है और यह ज्ञान भूमि के उचितत ही निर्मित होती है क्योंकि जिसका एकबार ज्ञान हो जाता है, उसी की स्मृति होता है। अतः यह कहना पड़ता है कि ज्ञान व रूप में परिवर्तित ज्ञान पर सज्जनाओं की दूसरी भूमि बन जाते हैं और यही ज्ञान अनुभूति का संचार के रूप में फैल जाती है। इस प्रकार अब चित्त-मन्त्र का चित्त-मन्त्र परिवर्तित हो जायगा क्योंकि ज्ञान भूमि

अथवा संवित्स्यन् मुख क निम्नतया में एक स्मृति संस्कार की भूमि अवस्थित पाई जाएगी। अतः चित्त का रूप यह होगा—

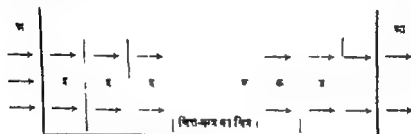


ऊपर क दोनो चित्तों में ऐसा रिक्त होगा कि सभी संवेदनाएँ अपने स्मृति-संस्कारों को छोड़कर चित्त में परिचय होती हैं और बहिर्गंत हो जाती हैं। क्रियु वास्तव में, बात यह नहीं है। सभी संवेदनाएँ क्रिया में परिचय नहीं होने पाती हैं। यदि उन संवेदनाओं का क्रियान्वित होना समाज के विरुद्ध अथवा अन्तर्बांसी न रिक्त होगा या वे संवेदनाएँ क्रियान्वय में बहिर्गंत नहीं होंगी। संवेदनाओं का अर्थमुख अथवा आनात्मक होना बाह्य जगत् तक ही सीमित नहीं है। वास्तव में बाह्य जगत् की क्रिया तथा चित्त में उपरिष्ठत तक की प्रतिक्रिया का मिश्रण ही संचित्त ज्ञान है। जितनी का चित्त एक इकाई को देखकर मन प्रभावित होता है अथवा परस्पर देखकर सोम होता है उस एकी इकाई का वह बाह्य परिस्थिति क कारण चित्तरूप में बहिर्गंत नहीं कर पाता है क्योंकि व्यक्ति का अहंकार उन्हीं चित्तरूप में परिचय होने से रोक्ता है अथवा उनका निरोध या अवरोधन करता है। 'त' प्रकार से चित्तास्पन्द मुख क पूर्ण चय में अहंकार प्रविष्टाई का काम ग्रहण करता है। का इच्छा बहिर्गंत होने क योग्य होती है उन्हीं को अहंकार चित्तरूप में परिचय होने देता है। अब चित्त पत्र का चित्त निम्न सिद्धि प्रकार का होगा—



अब हमें एक ऐसी बात पर विचार करना है जिसपर प्रायः हमारा ध्यान नहीं जाता है। अनेक संवेदनाएँ चित्त में स्थान पाती हैं, किन्तु सभी की अनुभूति नहीं रह पाती। तो क्या इस प्रकार की संवेदनाएँ चित्त में अपने स्वरूप नहीं छोड़ती? क्या वे स्मृति स्वरूप नहीं बनती? क्या वे क्रियात्मक में परिवर्तित नहीं होती? नहीं, ऐसी बात नहीं है। वास्तव में, कुछ ऐसी भी संवेदनाएँ मात्ररूप में अपने का बहिर्गत करती हैं जिनका ज्ञान व्यक्ति का नहीं हो पाता। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि जति निश्चित संनिस्त्वद मुक्त सभी संवेदनाओं का ज्ञान क्यों नहीं करा पाता? इसका एकमात्र उत्तर यही प्रकट होता है कि संवेदनाओं की संख्या इतनी अधिक होती है कि साधारण व्यक्ति सभी की अनुभूति नहीं रख पाता है। संवेदनाओं को कोई रोक नहीं सकता। वे चित्त यन्त्र में प्रवेश करती ही हैं, और अपने बग का संस्कार-रूप में छोड़ देती हैं। किन्तु उन्हें प्रतिहारी से बचकर ही बहिर्गत होना पड़ता है। प्रतिहारी कहेगा—'तुम बोझा बेकर घुस गई। व्यक्ति को तुम्हारा ज्ञान ही नहीं हुआ। चला अब निकलो।' अतः स्पष्ट है कि संवेदनाओं का बग पकड़ा ही रहता है वे दूसरे स्वरूपों से मिल जुलकर अपना रूप परिवर्तित कर क्रियान्वित होने का प्रयत्न करती रहती हैं।

अधिकार कुछ बातों का नियंत्रण करता है और कुछ को ग्रहण करता है। हमने गत अध्याय में कहा है कि चित्त की एक शाखागत भूमि है जिसकी बातें स्वरूप से वाक्य हैं किन्तु बात हो सकती है वे भी प्रतिहारी से नियंत्रित होकर ही प्रकट होती हैं। अतः क्रियास्त्वद मुक्त पर प्रतिहारी के निम्न तल में शाखागत का स्थान होना चाहिए और उसमें भी निम्नतल में अज्ञात का। इस रीति में चित्त यन्त्र का चित्र इस प्रकार का होगा—



अ—अद्वैत तल

अज्ञ—अज्ञान तल

इ—व्यक्ति-मर्यादा भूमि

उ—अज्ञानी

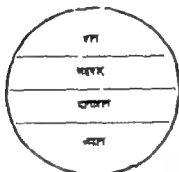
अज्ञान—अज्ञान

अज्ञान

अब चित्त यन्त्र का सम वर्गीकृत चित्र में आ जाएगा। हमने पहले ही कहा है कि चित्त वृत्तियाँ व पौरुष का मुख्यतः विभाग च चित्त चित्त का साधन विभाग है। पाठकों को शिष्ट होगा कि अज्ञान का ज्ञानमेवज्ञान (ज्ञान) अर्थकार है

और उसकी भूमि क्षान्त है। अहंकार ही क्रिया का नियंत्रण करता है। अतः अविच्छिन्न मुख और त्रिषा सर्वसुख वास्तव में एक ही स्थान का अर्थात् उपरिभाग का आश्रय स्रोत है। अज्ञात वा सब नीच का तब ही ऐसा कि ऊपर के चित्त में त्रिषासंद मुख पर समस्त निम्नतम पर दिखाया गया है। तब स्मृति उत्कार-भूमि और ज्ञाताज्ञात एक हो जाते हैं। इस प्रकार चित्त का चित्त यह होगा—

षाट्पद ज्ञानम्



- ज्ञान — ज्ञान भाव, तत्त्व ज्ञान की भूमि ।
 अज्ञान — ज्ञान का अभाव होता है ।
 उत्पत्ति — उत्पत्ति-भूमि उत्पन्न, उत्पन्न ।
 विकल्प — विकल्प-भूमि, विकल्प, विकल्प ।

अन शब्द यह ज्ञाता है शब्द का स्थान। उसे अज्ञात नहीं रखा जा सकता है। स्मृति उत्कार का शब्द ही शब्द है। ज्ञाताज्ञात अज्ञात गत चित्त को स्मृतिवत् करके उसका नाम के साथ अर्थात् शब्द-उत्कार से जोड़कर प्रसिद्धि के पाठ परीक्षा में लिपि भजना है। इसी कारण जो ज्ञाताज्ञात में ज्ञात हो जाता है वह तब उत्पन्न होता है। उत्पन्न भावना वा चित्त शब्द और ज्ञान निश्चित है। ज्ञान भाग ज्ञात में शब्दभाष्य ज्ञाताज्ञात में तथा चित्त भाग अज्ञात से उत्पन्न होता है। ज्ञान के बीच में ज्ञान में ज्ञाताज्ञात ही ज्ञान में ज्ञान स्थापित करने का कार्य करता है और उस विषय में अहंकार सहायक बनता है।

ऊपर के विवेचन में ही अज्ञान के विचार का स्वर निम्न विनिर्दिष्ट रूप से रखा जा सकता है—

- (१) ज्ञाताज्ञात में चित्त ज्ञान में ज्ञात अहंकार, ज्ञाताज्ञात और अज्ञात का क्रम पाया जाता है और अज्ञात में अज्ञात ज्ञाताज्ञात अहंकार और ज्ञात का क्रम।
- (२) ज्ञात हो ज्ञान की भूमि है। अतः वह चित्त की जाग्रतावस्था में सम्भव रूपवशात् है। ज्ञाताज्ञात सम्बन्धों की भूमि है। वस्तु में ज्ञान भूमि यही होती, और ज्ञाताज्ञात में रहनशायी ध्वनि की ज्ञान का कारण वही के लक्षण रस साधना का निमित्त बन है और इस कारण ॥ अज्ञेयता शक्ति ।

- (१) चित्रमय अज्ञात से प्राप्त होती है। किन्तु जब स्वाभिक इति भी शान्त हो जाती है और व्यक्ति सौपुष्टिक अवस्था में आ जाता है तब इति की क्या दशा रहती है, इस विषय में डा. फ्रायड के ग्रन्थ मौन हैं।
- (४) अज्ञात वासना-भूमि है। ज्ञाताज्ञात स्मृति और विचारों की भूमि है; और ज्ञात, ज्ञान और जिज्ञा की भूमि है।
- (५) ज्ञात भूमि प्रत्यक्ष से सम्बन्ध रखती है। किन्तु ज्ञाताज्ञात सम्बन्ध संस्कारों से।
- (६) अज्ञात जलज है। उसके पिता में कोई पूर्वापर सम्बन्ध नहीं है जैसा कि हमने गत अध्याय में कहा है उसे शोधक कहना चाहिए। उसके लिए देश, काल आदि का भेद नहीं है। ज्ञात, इसके ठीक विपरीत है। और ज्ञाताज्ञात, दोनों का सम्मिश्रण है।
- (७) विद्याहंकार का डा. फ्रायड ने कोई विशेष स्थान-निर्देश नहीं किया है।

अब फ्रायड के विचारों की समीक्षा हो गई। अब हम अन्य आचार्यों के मतों से उनके विचारों की तुलना उपस्थित करेंगे। डा. फ्रायड के विचार भारतीय आचार्यों के जिन मतों से कई स्थानों पर मेल पाते हैं उनमें प्रधान तीन हैं:—
(१) योग, (२) वेदान्त और (३) तन्त्र। उनमें हम एक-एक करके सभी की चर्चा उपस्थित करेंगे और देखेंगे कि उनसे डा. फ्रायड के सिद्धान्तों को क्या समर्थन मिलता है।

(१) योग—

इस मार्ग में सांख्यवादी अग्रसर हैं। उन्हीं के सिद्धान्तों को योगवादा ने प्रयोगात्मक रूप में लिया और इसीलिए योग को सांख्यप्रवचन भी कहते हैं। सांख्यवादी अन्तःकरण को जिज्ञा मानते हैं—

अन्तःकरणं त्रिविधं वक्ष्यामि तस्यैव विपश्चात्तन्त्रम् ।

साम्प्रतन्त्रं वाच्यं त्रिकालमात्मन्तरः कारव्यम् ॥^१

बुद्धि, अहंकार और मन इन्हीं तीनों को त्रिविध अन्तःकरण कहते हैं। इन तीनों के विषय हैं:—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और पाँच कर्मेन्द्रियाँ। बाह्य इन्द्रियाँ तो केवल वर्तमान काल के विषयों के ज्ञान के लिए हैं किन्तु अन्तःकरण त्रिकाल के विषयों के लिए। इनमें सांख्य के अनुसार बुद्धि, अहंकार और मन का सघात अन्तःकरण है। इन तीनों का विकास क्रमशः होता है। प्रकृति से महान्, उससे अहंकार और अहंकार से मन आदि की उत्पत्ति होती है। प्रकृति अति प्राकृत और अनारि है। वह सभी की प्रकृति है। वह सभी तत्वों की 'प्रकरोति अर्थात् उसी से सब की उत्पत्ति है। उसी में घटे अन्तःकरण और अन्य सृष्टियों के अंकुर हैं। उसी से बुद्धि उत्पन्न होती है। बुद्धि अत्यवसायात्मक है। उसका ज्ञान कोई निश्चय हो ही नहीं सकता। बुद्धि से अहंकार की उत्पत्ति होती है। अहंकार अमिमान है। 'अमिमानीहकार' और अहंकार से मन की सृष्टि होती है। मन 'उमसात्मक' है। 'उमसात्मकमात्मनः'। वह ज्ञान का और कर्म का साधन है।

क्या होता है। प्रत्युत विभिन्न तत्त्वों का वर्णन करन से बड़े बड़े विद्वानों के चित्त में भी भ्रम हो जाना स्वाभाविक है।

इसका उत्तर यही होता है कि मुझे मुझे मतिमिथ्या के अनुसार प्रत्येक धर्म में बुद्धि-मेद होने का कारण वृत्तों के ऊपर सहा किसी का विश्वास नहीं होता बल्कि मानव प्रकृति का अनुसार उससे भी अधिक सूक्ष्म तत्त्वों को प्रकाशित करना चाहता है। इसलिए बुद्धि-मेद होने का कारण विभिन्न तत्त्वों के अनुसन्धान के लिए महा-मात्रों की भी प्रकृति अनिवार्य है। दार्शनिकों में भी मति-मेद का मूल कारण किसी प्रमाण-विरोध में उनका पक्षपात ही है यह पहले भी लिखा जा चुका है। वास्तव में यह है कि महर्षिों ने प्रमाण-विरोध के द्वारा ही तत्त्वों का अन्वेषण किया है।

प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द वे ही तीन मुख्य प्रमाण माने जाते हैं। आध्यात्मिक तार्किक और भीत—ये तीन प्रकार के तत्त्वदर्शी दार्शनिक हुए हैं। एक प्रत्यक्ष को ही प्रमाण माननेवाले आध्यात्मिक कहे जाते हैं। क्योंकि आध्यात्मिक प्रत्यक्ष का ही नामान्तर है। यद्यपि प्रत्यक्ष को सभी ने प्रमाण माना है तथापि वे लोग आध्यात्मिक नहीं कहे जाते कारण यही है कि मुख्यतः के अन्वेषण में चार्वाक के अतिरिक्त और किसी ने भी प्रत्यक्ष को प्रमाण नहीं माना है। विष्णु, अनुमान या शब्द प्रमाण से ही मूलतत्त्वों का अनुसन्धान किया है। इसीलिए, तार्किकों या भीतों को आध्यात्मिक नहीं कहा जाता। केवल चार्वाक ही, जो केवल प्रत्यक्ष प्रमाण से ही मुख्यतः का अन्वेषण करने की चेष्टा करते हैं आध्यात्मिक कहे जाते हैं। जो तर्क की सहायता से मूल तत्त्व का अन्वेषण करते हैं, वे तार्किक कहे जाते हैं। तार्किक भी दो प्रकार के होते हैं—एक आध्यात्मिक वृत्त नास्तिक। इनमें नास्तिक लोग भुक्ति का प्रमाण नहीं मानते। नास्तिकों में भी दो भेद हैं—एक ऐकान्तिक वृत्त अनेकान्तिक। एकान्त निश्चय को कहते हैं। तत्त्व का निश्चय करनेवाला ऐकान्तिक है। बुद्ध सुनि ने यह ऐसा ही है इस प्रकार निश्चय कर आनन्दतत्त्व-नामक चार तत्त्वों का उपदेश किया है। इसी कारण वेद लोग 'ऐकान्तिक' कहे जाते हैं। 'सर्वं शून्यं शून्यं क्वचित् क्वचित् कुक्षं कुक्षं स्वकथं स्वकथं'—ये ही चार प्रकार के 'आनन्दतत्त्व' तत्त्व हैं। वहाँ आदर के लिए द्विवक्ति की गई है। वेद लोग 'अनेकान्तिक' कहे जाते हैं। वे लोग अनुमान के द्वारा वस्तु-तत्त्व का अन्वेषण करने हुए भी वस्तु तत्त्व की सार्वांगता का निश्चय नहीं कर सके कि 'यह तत्त्व ऐसा ही है।' यदि कोई कहे कि 'सर्वं शून्यम्' तो इनका कहना है कि 'स्वात् अर्थात् हो सकता है। यदि कोई कहता है कि 'सर्वं कुक्षम्' तो भी इनका यही उत्तर होता है कि 'स्वात्' हो सकता है। वहाँ 'स्वात्' शब्द अनेकान्त अर्थात् अनिश्चय का बोधक निपात है। इसी 'स्वात्' कहने के कारण वेद लोग 'स्वाहाही' कहे जाते हैं।

भुक्ति प्रमाण के अतिरिक्त भी तार्किक हैं वे आस्तिक कहे जाते हैं। केवल इनका भुक्ति की अपेक्षा अनुमान में विशेष आदर रहता है। इसका कारण पहले ही बता चुके हैं। आस्तिक शब्द की परिभाषा यही मानी जाती है कि 'अस्ति इति स्थिरा मतिरस्य स आस्तिकः' अर्थात्, है इस प्रकार की स्थिर चारणा मिलती ही, यही

आस्तिक है। एक बात और ज्ञातव्य है कि जो आस्तिक तार्किक हैं, उनकी भ्रष्ट भुक्ति के विषय में मन्त्र ही रहती है। इनकी अपेक्षा भी सादेसरे की भ्रष्ट भुक्ति के विषय में अत्यन्त मन्त्र होती है। ये लोग नास्तिकों की तरह ऐसा नहीं कहते कि भुक्ति अप्रमाद्य है परन्तु उपासीन के जैसा अपने विरुद्ध भुक्ति का अर्थ गीश मानकर भी अपने अनुकूल लगाने की चेष्टा नहीं करते। दूसरे शब्दों में, अपने मत् के विरुद्ध भुक्ति का समन्वय करने की चेष्टा भी नहीं करते। इनकी अपेक्षा नैयायिकों और वैशेषिकों की भ्रष्ट भुक्ति के विषय में अधिक देखी जाती है। क्योंकि, जो भुक्ति इनके मत् के विरुद्ध प्रतीत होती है उसको गौतमार्थ मानकर अपने सिद्धान्त के अनुसार भुक्ति के अर्थ करने में इनकी प्रवृत्ति देखी जाती है। भुक्ति में मन्त्र भ्रष्टावासे तार्किक साध्य और पातञ्जल हैं। ये लोग अनुमान से सिद्ध प्रकृति को भुक्ति के अनुकूल सिद्ध करने के लिए 'अत्रामेकाम्' इत्यादि भुक्ति को अपने पक्ष के अनुसार योजित करते हैं। नैयायिक आदि की अपेक्षा भुक्ति में इनकी अधिक भ्रष्टा है।

ज्ञानकारण और कर्मकारण के भेद से भुक्ति के द्वैविध्य के कारण और भी दो प्रकार के होते हैं। कर्मकारण की अधिकता और ज्ञानकारण की अल्पता के कारण भुक्ति का मुख्य प्रतिपाद्य विषय कर्म ही है, ऐसा प्रतीत होता है। ज्ञानकारण कर्मकारण के अङ्ग होने के कारण कर्म का उपयोगी भाव होता है। कर्मकारण अङ्ग और ज्ञानकारण अङ्गी इस प्रकार की जो विपरीत कल्पना करत हैं, वह कुछ नहीं है। कारण यह है कि अङ्गी की अपेक्षा अङ्ग की अधिकता दोषावह होती है। इसलिए, यह सिद्ध होता है कि कर्मकारण अधिक होने से अङ्गी और ज्ञानकारण अल्प होने से अङ्ग है। इस प्रकार ज्ञान की अपेक्षा कर्म को ही प्रधान माननेवाले और सीमावक्त कहे जाते हैं। इनसे मिल जा वेदान्तों और हैं वे ज्ञान की अपेक्षा कर्मकारण की प्रधानता को उचित नहीं समझते। क्योंकि मनुष्यों की बुद्धि को सम्मार्ग में प्रवृत्त करना ही भुक्तियों का प्रधान स्वेय रहता है। कर्म में तो मनुष्य-मात्र की प्रवृत्ति नैसर्गिक ही है। ज्ञान में बुद्धि को हठात् प्रवृत्त करना कठिन ही नहीं किन्तु असम्भव-सा है। इसलिए अब कर्म और उपासना के द्वारा जित्त की शुद्धि हो जाती है तभी मनुष्य ज्ञान-साग का अधिकारी होता है अन्यथा नहीं। इसलिए कर्मरूपी अङ्ग का ज्ञान की अपेक्षा अधिक विस्तार होने पर भी कुछ दोष नहीं होता। क्योंकि फलमुक्त गीरव दोषावह नहीं होता है—'फलमुक्तगीरवस्यादोषत्वम्' यह सर्वसिद्धान्त है।

वेदान्तियों में भी दो मत प्रचलित हैं—द्वैतवाद और अद्वैतवाद। माध्वाचार्य और रामानुचार्य द्वैतवादी हैं। रामानुचार्य यद्यपि बिद्विद्विष्टिष्ट परमात्मा को चरीर चरीरी भाव से अद्वैत मानते हैं तथापि जीव और परमात्मा में तथा ध्यात्मा और अनात्मा में भेद मानने के कारण द्वैतवादी माने जाते हैं। माध्वाचार्य तो स्पष्ट द्वैतवादी हैं। शङ्कराचार्य अद्वैतवादी हैं वे विवर्त्तवाद के आधार पर अद्वैतवाद का व्यवस्थापन करते हैं। इसी प्रकार, पुष्टिमार्ग के प्रवर्तक बल्लभाचार्य शुद्धाद्वैत माने जाते हैं। माधूम होता है विशिष्ट द्वैत के प्रतिद्वन्द्वी भाव से 'शुद्धाद्वैत' शब्द का प्रयोग किया गया है। पश्चिमीय लोग तो विवर्त्तवाद मानते ही हैं। इससे हम एक स्पष्ट अद्वैतवादी

होते में छन्देह नहीं है। निम्नार्थार्थों में और और दोनों स्वीकार करते हैं, इसविषय 'हैतावत'वादी कहे जाते हैं। इस प्रकार, दार्शनिकों में तारतम्य दिखाकर मारतर्प में कितने दार्शनिक हुए, और उनका क्या सिद्धान्त है इसविषय वाता के ज्ञान के लिए संक्षेप में उनके परिचय दिये जाते हैं।

मारतर्प दर्शनकार

मारतर्प में दो प्रकार के दर्शनकार हुए हैं—एक नास्तिक दूसरा आस्तिक। नास्तिकों में भी दो भेद हैं—एक व्यापक्षिक दूसरा तार्किक। व्यापक्षिक को केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं। तार्किक नास्तिकों में भी दो भेद हैं—एक सन्निकवादी दूसरा स्वाद्यादी। सन्निकवादी सन्निक है और स्वाद्यादी सन्निक। आस्तिक भी दो प्रकार के हुए हैं—एक निर्गुण आत्मवादी दूसरा तगुण आत्मवादी। तगुणात्मवादी भी दो प्रकार के हुए हैं—एक तार्किक दूसरा भौत। तार्किक भी दो प्रकार के हैं—एक प्रकृत तार्किक; दूसरा स्वतः तार्किक।

प्रकृत तार्किक भी दो प्रकार के हैं—एक प्रकृत हैतवादी, दूसरा स्वतः हैतवादी। रामानुज-वन्द्यदाय के लोग प्रकृत हैतवादी हैं। त्रिपिण्ड हैतवादी भी और हैतव में भेद मानते हैं। मारतर्प लोग स्वतः हैतवादी हैं। वे किसी प्रकार भी हैतव नहीं मानते। स्वतः तार्किक भी दो प्रकार के हैं—एक योग-साधन आद्यादी, दूसरा उत्पत्ति-सामन आद्यादी। योग साधन आद्यादी भी दो प्रकार के हैं—एक विवेक मुक्तिवादी, दूसरा जीवमुक्तिवादी। विवेक मुक्तिवादी भी दो प्रकार के होते हैं—आत्मवेदवादी और आत्मैक्यवादी। आत्मवेदवादी भी दो प्रकार के हैं—कर्म निरपेक्ष ईश्वरवादी और कर्म सापेक्ष ईश्वरवादी। कर्म निरपेक्ष ईश्वरवादी ननुबीज पाशुपत हैं और कर्म-सापेक्ष ईश्वरवादी सन्निक हैं। प्रत्यक्षिवादी आत्मैक्यवादी हैं। स्वतः जीवमुक्तिवादी हैं। उत्पत्तिसाधन आद्यादी भी दो प्रकार के हैं—एक शब्द को प्रमाण माननेवाले दूसरे उक्त-प्रमाण को नहीं माननेवाले। शब्द प्रमाण को नहीं माननेवाले वैज्ञानिक और उक्त-प्रमाण को माननेवाले नैयामिक हैं।

भौत भी दो प्रकार के होते हैं—एक वाक्पार्थवादी, दूसरे पदार्थवादी। वाक्पार्थवादी मीमांसक और पदार्थवादी वैवाक्य हैं। निर्गुणात्मवादी भी दो प्रकार के हैं—एक तार्किक दूसरा भौत। तार्किक भी दो प्रकार के हैं—निरीश्वर और सेश्वर। साधन निरीश्वरवादी और साधन सेश्वरवादी हैं। साधन हैतवादी हैं। इस प्रकार, तरह दर्शनकारों का जिनमें सोलह दर्शनकारों के भव का विवेचन 'तर्पदर्शन' में साधन माधनार्थ म मलीमति किया गया है उसमें संक्षेप में किया गया। इसके बाद तीन दर्शन किन्तु दर्शन की अपेक्षा सम्प्रतिष्ठित है यह दिखाया जायगा।

दर्शन-तारतम्य विचार

इस विषय में पहले यह बात जान लेनी चाहिए कि विवाद-रसम में जिस दर्शन में मुख्य-म-सूत्र तब का जितनी ही अधिक तृतीयिका बुद्धि व अनुसन्धान किया गया है वही दर्शन उत्कृष्ट अर्थात् सम्प्रतिष्ठित माना जाता है। पूर्व में नास्तिक

और आस्तिक-भेद से दो प्रकार के दर्शन बता चुके हैं। नास्तिकों की अपेक्षा आस्तिक-दर्शन को सब लोग अन्मूर्ति मानते हैं। इसका कारण आगे बताया जायगा। पहले नास्तिकों का तत्त्वत्व बताया जाता है।

नास्तिकों में सबसे स्थूल विचारवाले आध्यात्मिक अर्थात् आर्वाक माने जाते हैं। कारण यह है कि समस्त सांसारिक व्यवहार का निर्वाह को अनुमान है उसको भी वे लोग प्रमाण नहीं मानते। प्रत्यक्ष अनुभूतमान को पृथिवी जल तेज और वायु—ये चार तत्व हैं इन्हींको वे लोग मूलतत्त्व मानते हैं। बाह्य-सूर्य-मरीचि में प्रत्यक्ष दृश्यमान को रज के कण हैं, वही इनके मत में परमाणु माने जाते हैं। वह अणुत्व की पराकाष्ठा है। इनके मत में प्रत्यक्ष विषय से भिन्न कोई तत्व ही नहीं है। इसलिए, सब दर्शनों की अपेक्षा आर्वाक-दर्शन निम्न कोटि का माना जाता है। यहाँ तक कि ब्रह्मसूत्रकार व्यासदेव ने खरबनीय मानकर भी इनके मत का उल्लेख नहीं किया। इसीलिए, सब दर्शनकार इनको हेय दृष्टि से देखते हैं। आर्वाकों की अपेक्षा बौद्ध दर्शन अन्मूर्ति माना जाता है। क्योंकि वे लोग सूखों को मूलतत्त्व न मानकर चार भूतों के परमाणु को ही मूलतत्त्व मानते हैं।

एक बात और है कि बौद्ध लोग बाह्य सूत्र की मरीचि में रहनेवाले रज के कणों को ही परमाणु नहीं मानते, बल्कि आर्वाकों में माना है किन्तु उन रजकणों के सूक्ष्म अवयवों को ही वे लोग परमाणु मानते हैं। क्योंकि मरीचिरूप को रज के कण हैं, वे प्रत्यक्ष दृश्यमान होने से संघात रूप होते हैं और संघात सावयव ही होता है और जो सावयव होता है वह परमाणु नहीं हो सकता इसलिए उनके निरवयव को अवयव हैं, वे ही परमाणु शब्द के वाक्य हो सकते हैं। सूर्यमरीचिरूप रज के कणों को अपनी सूक्ष्मेक्षिका से अनुमान द्वारा सावयव अनुसम्मान करने के कारण ही वे लोग आर्वाकों की अपेक्षा अन्मूर्ति माने जाते हैं। वे लोग आकाश को तत्त्वान्तर नहीं मानते। इनका कहना है कि पृथिवी आदि का अभाव-रूप ही आकाश है, भाव-रूप तत्त्वान्तर नहीं है। बोधो में भी चार भेद हैं—माध्यमिक, योगाचार, खोत्रात्मिक और वैमार्थिक—इनमें उत्तरोत्तर भेद माना जाता है। क्योंकि सर्वसाधारण के अनुभवारूप को आम्यन्तर और बाह्य परार्थ है माध्यमिक लोग शून्य मानकर उनका अपक्षय करते हैं। 'सर्वं शून्यं शून्यम्' इनका परम सिद्धान्त है। इनकी अपेक्षा योगाचार का मत भेद माना गया है। क्योंकि बाह्य पद-पटादि पदार्थों का अपक्षय करने पर भी उनका आम्यन्तर अर्थ का वे लोग मानते हैं। इनका वह सिद्धान्त है कि आम्यन्तर जो खान है, वही बाह्य पद-पटादि के आकार में माहित होता है। इनकी अपेक्षा भी खोत्रात्मिकों का दर्शन भेद माना जाता है, क्योंकि वे लोग बाह्य पटादि अर्थ को भी वस्तुतः स्वीकार करते हैं। किन्तु इनका भी कहना है कि बाह्य वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता किन्तु अनुमान से विज्ञान के कारण बाह्य वस्तु अनुमेय ही होती है। इसलिए, वैमार्थिकों का मत इनकी अपेक्षा अन्मूर्ति माना जाता है। क्योंकि वैमार्थिक लोग बाह्य अर्थ का भी प्रत्यक्ष मानते हैं। बाह्य पद, पद आदि अथ प्रत्यक्ष हैं—यह आवातवृत्त सकल जनों का

प्रसिद्ध अनुमत्त है। इसलिए बाह्य अर्थ का अत्यल्प मानना अथवा अत्यल्प मानना या अनुमेय मानना अथवा आन्तरिक अर्थ अत्यल्प मानना, वह सब प्रतीति के विपरीत होने के कारण परमार्थतः उपेक्ष्य है। क्योंकि, कल्पना प्रतीति का अनुसरण करती है प्रतीति कल्पना का अनुसरण नहीं करती।

इन चार प्रकार के बौद्धों की अपेक्षा जैनो का मत अत्यन्त माना जाता है। जैन लोग अपनी लक्ष्मेयिका से आकाश का भी तत्त्वान्तर मानते हैं। बौद्धों की तरह वे आकाश को अमात्र-स्वरूप नहीं मानते। बौद्धों की अपेक्षा जैनो में एक विशेषता और भी है कि इन लोगों ने मूलभूत परमाणु एक स्वरूप ही है। इस प्रकार तर्क-बल से अनुसन्धान कर निश्चय किया है। बौद्धों की तरह प्रथिनी आदि के मेह से ये चार प्रकार के मूलतत्त्व नहीं मानते। प्रथिनी आदि मेह से प्रथिनी से घट आदि की तरह बाह्य में होता है। इनके मत में किसी वस्तु के सम्बन्ध में यह ऐसा ही है। इस प्रकार का निश्चय नहीं कर सकते। इनके मत में सब कुछ अनेकान्त अर्थात्, अनिश्चित ही है। इसीलिए ये लोग अनैकान्तिक या स्वाहाही करे जाते हैं। इस प्रकार, चर्चा से जैन पर्यन्त यह दृष्टान्तों का संक्षेप से वारतन्त्र्य विचारकर आस्तिक दर्शनकारों का भी वास्तव्य सिद्धांत माना जाता है।

इसके पहले आस्तिक और 'नास्तिक' शब्दों का वाच्य अर्थ क्या है। इससे ऊपर भी विचार करना अत्यावश्यक प्रतीत होता है। 'अस्ति इति मतिर्वैद्य स आस्तिकः' और 'नास्ति इति मतिर्वैद्य स नास्तिकः' इस व्युत्पत्ति से यही अर्थ प्रतीत होता है कि अस्ति — अर्थात् है इस प्रकार जिसकी मति है वह आस्तिक और 'नास्ति' नहीं है। इस प्रकार की जिसकी मति है वह नास्तिक कहा जाता है। दूसरे शब्दों में यही नास्तिक और आस्तिक शब्दों का वाच्य अर्थ है। परन्तु ऐसा अर्थ करने पर भी सम्यक् बना ही रहता है कि अस्ति का कर्ता कान है। अस्ति नास्ति विषय मतिः — इस ध्येय में जिससे अस्तित्वः नास्तित्वः, वैदिकः इन प्रयोगों की उत्पत्ति होती है निर्दिष्ट मति की ही यदि कर्ता मान लें तब तो यह अर्थ होगा कि मति है जिसकी वह आस्तिक और मति नहीं है जिसकी, वह नास्तिक। इस स्थिति में और आदि भी आस्तिक कहाने लगेंगे। जबकि पापाय आदि अनेकान्त ही नास्तिक होंगे जिसकी मति नहीं है। इसी शेष का कारण करने के लिए पतञ्जलि ने महामात्र्य में कहा है—'इति शेषोऽयं ब्रह्मणः अर्थात् ध्येय में 'इति' शब्द भी है जिसका शेष हुआ है। इस 'इति' शब्द के समर्थ से यह अर्थ होता है कि अस्ति है इति इस प्रकार की मति हुई है जिसकी वह आस्तिक है और इसके विपरीत नास्तिक। इसमें पर भी सम्यक् रह जाता है कि अस्ति का कर्ता जीव है। यदि लौकिक दृश्यमान घट घट आदि पदार्थों को ही 'अस्ति' का कर्ता मान लें तब तो सब लोग ही आस्तिक हो जायेंगे नास्तिक कोई नहीं होगा; क्योंकि लौकिक पदार्थों का अस्तित्व सभी कोई मानते हैं। इसलिए, अस्ति का कर्ता लौकिक पदार्थ कभी नहीं हो सकता वैदिक परलोक या पारलौकिक पदार्थ ही अस्ति का कर्ता हो सकता है। इसी अभिप्राय से

उपर्युक्त सूत्र के माध्य की व्याख्या में कैपट ने स्पष्ट शिक्षा है—‘परलोककचु का सत्ताऽन सेवा’—अर्थात् इस अस्तित्व का कर्त्ता परलोक ही हो सकता है दूसरा नहीं।

इससे यही सिद्ध होता है कि परलोक है इस प्रकार की मति हो जिसकी, वह है आस्तिक और परलोक नहीं है, इस प्रकार जिसकी मति हो वह है नास्तिक। इस प्रकार अर्थ करने से परलोक नहीं माननेवाले चार्वाक आदि अज्ञ दर्शनकार नास्तिक कहे जाते हैं और इनके अतिरिक्त सब दर्शनकार परलोक की सत्ता मानते हैं जो आस्तिक कहे जाते हैं। वास्तव यह है कि भूत और भौतिक जितने प्रतीयमान पदार्थ हैं, उनके अस्तित्व में तो किसी का भी विवाद नहीं है। इसलिए, उसको यदि अस्तित्व का कर्त्ता मानते हैं तब तो ‘नास्तिक’ शब्द का कोई भी विषय नहीं रह जायगा। क्योंकि भौतिक पदार्थों को नहीं माननेवाला कोई भी चार्वाक आदि में नहीं है। इसलिए दृश्यमान पदार्थों से भिन्न अदृश्यमान परलोक ही अस्तित्व का कर्त्ता सम्भावित है।

अथवा ‘अस्तित्व, नास्तित्व’ इत्यादि सूत्र में अस्तित्व का कर्त्ता भी अस्तित्व ही हो सकता है। अर्थात्, सूत्र में अस्तित्व पद की आवृत्ति से अस्तित्व; अर्थात् त्रिकालाबाध्य सत् पदार्थ अस्तित्व अर्थात् है ऐसी मति हो जिसकी वह है आस्तिक। इससे विपरीत है नास्तिक।

त्रिकालाबाध्य, अर्थात् जिसका तीनों काल में बाध न हो ऐसे सत् पद के अर्थ में ‘अस्तित्व’ अन्वय प्रसिद्ध है। ‘अस्तित्व क्षीरा गौ’ इस उदाहरण में अस्तित्व का विद्यमान ही अर्थ होता है। इसके अतिरिक्त ‘अस्तित्व सिन्धोऽप्युक्ते’ इस पाणिनि-सूत्र में भी अत्युच्च मानार्थक अस्तित्व का प्रयोग किया गया है। भुक्ति-सुप्ति-लोक-व्यवहार से भी यही प्रतीत होता है कि परलोक ईश्वर वेद का प्रामाण्य माननेवाले ही आस्तिक कहे जाते हैं और नहीं माननेवाले नास्तिक। अब पूर्व प्रतिपादित अस्तित्वको में तारतम्य दिखाया जाता है।

आस्तिक-दर्शन

आस्तिकों के दो मेरु पक्ष ही बताये जा चुके हैं—एक भीत दूसरा तार्किक। जो मूलतत्त्व के अनुसन्धान में भुक्ति को ही प्रधान साधन मानते हैं वे भीत कहे जाते हैं। जो दार्शनिक तर्कोंपरकृत अनुमान को ही मूलतत्त्व के अन्वेषण में प्रधान साधन मानते हैं वे तार्किक कहे जाते हैं। तार्किकों की अपेक्षा भीत दर्शनकार अस्पर्शित माने जाते हैं और तार्किक निम्न कोटि के। इसका कारण यही है कि अतिदृक् मूलतत्त्व के विषय में, वह ऐसा ही है। इस प्रकार का निश्चय केवल तर्क की सहायता से कोई नहीं कर सकता है। क्योंकि ‘तर्कोंप्रतिष्ठा’ तर्क की प्रतिष्ठा नहीं है। कारण यह है कि मनुष्य-भुक्ति के अनुसार ही तर्क द्रष्टा करता है। भुक्ति में तारतम्य होने के कारण एक तर्क दूसरे तर्क से कट जाता है। भुक्ति में मद बात नहीं है। अपौरुषेय या ईश्वर प्रकृत भुक्ति में अनुष्णोषित दोष की सम्भावना ही नहीं है। विशेषतः अदृष्ट पदार्थों के विषय में भुक्ति ही मार्ग-प्रदर्शिका होती है। तर्क सत्य मूलतत्त्व का ही अनुसन्धान होगा वह निश्चय नहीं किया जा सकता। एक बात और भी कह सकते हैं कि मनुष्य की भुक्ति की सीमा होती है और जिसकी सीमा नहीं है, उस

निस्सीम आत्मतत्त्व या ईश्वर-तत्त्व न ज्ञान कराने में अनुमान किसी प्रकार भी सफल नहीं हो सकता अतएव भुक्ति का प्रकाश नहीं मिलता ।

आस्तिक दर्शनकारों में कयसि कोई भी भुक्ति को अप्रमाण्य नहीं मानता पर लोमी कोई भुक्ति को मुख्य और तर्क को गौण मानता है और कोई तर्क को ही मुख्य और भुक्ति को गौण मानता है । जिसकी जिसमें विशेष भ्रष्टा है वह उसी को प्रधान मानता है इनमें कोई गौण । रामानुजाचार्य और माध्वाचार्य भुक्ति को पूर्ण प्रमाण मानते हैं परन्तु कहीं अनुमान को भी अधिक प्रथम देते हैं । रामानुजाचार्य का यह सिद्धान्त प्रतीत होता है कि भुक्ति से तर्क को अर्थ है वह अनुमान से भी अवश्य सिद्ध होता है । इन्होंने कहीं पर भी भुक्ति की अवहेतना नहीं की है । उर्वरदर्शन संप्रदाय कीकाकार विद्वत्पद्मसूत्र के ने अपनी भूमिका में प्रत्यक्ष तार्किक कहकर रामानुजाचार्य की अवहेतना की है वह उसी प्रकार है जिस प्रकार प्रत्यक्ष बौद्ध कहकर शङ्कराचार्य की अवहेतना की गई है । वास्तव में रामानुजाचार्य उसी प्रकार मान्य और सम्मर्हित हैं, जिस प्रकार शङ्कराचार्य । इतिहास, उन दर्शनों की अपेक्षा जिस प्रकार शङ्कर दर्शन सम्मर्हित और मूर्खत्व माना जाता है उसी प्रकार रामानुज-दर्शन भी मूर्खत्व और सम्मर्हित है इसमें कोई संदेह नहीं । हो-एक विषयों में शङ्कर दर्शन और रामानुज-दर्शन में गहरा मतभेद पाया जाता है । इसी के कारण दोनों के अनुयायियों ने परस्पर कीचड़ उड़ा देने का प्रयत्न किया है । वास्तव में यह उचित नहीं है । उचित तो यह था कि दोनों मिलकर परस्पर सामञ्जस्य स्थापित करें ।

प्रकृत में आस्तिक दर्शनों में भुक्ति को अप्रमाण्य किसी ने भी नहीं माना है वह पक्ष भी बचाया जा चुका है । लोमी मूलतत्त्व के अन्वेषण में किसी ने भुक्ति के ही आधार पर अनुसन्धान किया है और किसी ने भुक्ति की उदात्तता से अनुमान के दाय । और, किसी ने भुक्ति की उदात्तता न लेकर भी कबल अनुमान के द्वारा ही मूलतत्त्व का अनुसन्धान किया है । इस प्रकार माधेश्वर दर्शनकारों ने अनुमान के बल पर ही मूलतत्त्व का अन्वेषण किया है । माधेश्वरों में भी चार भेद पाये जाते हैं—
 १. मनुष्यीय पाशुपत प्रत्यभिज्ञावादी और रतेधरवादी । इन लोगों में प्रायः बहुत दैक्यत्व है और भेद बहुत कम । रतेधरवादी जीवभुक्ति में बहुत अतिनिष्ठ हैं । प्रत्यभिज्ञावादी और और ईश्वर में भेद नहीं मानते । अर्थात्, दोनों को एक ही मानते हैं । मनुष्यीय पाशुपत मत की दृष्टि में ईश्वर को कर्मसापेक्ष नहीं मानते । क्योंकि कर्म-सापेक्ष मानने पर ईश्वर की स्वतन्त्रता ही गड़ हो जाती है । परन्तु कर्म-सापेक्ष न मानने में ईश्वर में वैश्व नैपुण्य आदि दोष हो जाते हैं इसलिए कर्म-सापेक्ष ईश्वर को मानना आवश्यक हो जाता है ।

इन चार प्रकार के माधेश्वरों में तत्त्वों के विषय में प्रायः दैक्यत्व रहता है । केवल इनमें मनुष्यीय पाशुपत ईश्वर को कर्म-निरपेक्ष मानते हैं । अर्थात्, दृष्टि में परमात्मा इतन्त्र है वह कर्म की अपेक्षा नहीं रखता यह इनकी मान्यता है । इनके अतिरिक्त और साम देखा नहीं मानते । प्रत्यभिज्ञावादी से भिन्न माधेश्वरवादी और

और ईश्वर में भेद मानते हैं। इन लोगों में तत्त्वतः नहीं क़दरना है। इनके अतिरिक्त व्यास वैशेषिक सांख्य और पातञ्जल हैं वे यद्यपि तार्किक हो हैं तथापि माद्वैतियों की अपेक्षा इनकी भुक्ति में विशेष भया रहती है। इसलिए, माद्वैतियों की अपेक्षा वे अम्यहित माने जाते हैं।

वैशेषिक-दर्शन की अपेक्षा व्यास-दर्शन का ही साग अम्यहित मानने हैं। क्योंकि, वैशेषिक साग शब्द को प्रमाण नहीं मानते। इनका कहना है कि भुक्ति का प्रामाण्य तो अनुमान में ही निहित किया जाता है। इसलिए अनुमान में ही भुक्ति गताय है। वचन अनुमान का साधनोद्भूत या अप्र है उसी को भुक्ति उपस्थापित करती है। इसलिए, शब्द इनके मन में स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना जाता। नैयायिकों के दर्शन में शब्द को भी स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है। वैशेषिकों की अपेक्षा भुक्ति में अधिक भया रहने के कारण ही व्यास दर्शन का अम्यहित माना गया है। उक्त चार माद्वैतियों से व्यास वैशेषिक, सांख्य और साग-दर्शन अम्यहित माना जाता है। इसका कारण तो वही ही कुछ है। अब व्यास-वैशेषिक की अपेक्षा सांख्य-साग का अम्यहित माना जाता है इसका कारण क्या है यह विचार करना है। नैयायिक और वैशेषिक ने अनुमान के बल से अगत् का मूल कारण परमाणु को स्थिर किया है परन्तु परमाणु का भी कोई कारण है यह बात इनके अनुमान में नहीं आई। सांख्य और पातञ्जल ने अनुमान में ही परमाणु के भी कारण त्रिगुणामक प्रकृति को साग निकाला। यहाँ तक नैयायिकों और वैशेषिकों की पहुँच नहीं हो पाई थी। इसलिए, सांख्य-पातञ्जल की अपेक्षा इनका दर्शन निम्नकोटि का माना जाता है।

सांख्य और पातञ्जल परमाणु का भी अस्तित्व मानते हैं और अनुमान के ही बल से उन्होंने त्रिगुणामक प्रकृति का अगत् का मूल कारण स्थिर किया है। इसके अतिरिक्त वे साग आत्मा का ज्ञान-स्वरूप मानते हैं। नैयायिक और वैशेषिक आत्मा को अकही मानते हैं। यह पहले भी बताया गया है। इसी सब कारणों से सांख्य और पातञ्जल-दर्शन का नैयायिक और वैशेषिक-दर्शन की अपेक्षा थोड़ा माना जाता है। पार्थिव और भूमि-दर्शन त्रिगुण भौत-दर्शन है इसलिए उनकी अपेक्षा इनका अम्यहित माना जाता है। नैयायिकों की अपेक्षा तब व अनुत्पत्ति में भी वे लोग आगे बढ़े हैं। क्योंकि आकाश में भी वे आकाश के कारदीभूत शब्द ब्रह्म का इन लोगों में अनुत्पत्ति किया है।

पृथिवी, अप् तत्त्व आर वायु के परमाणु हैं उनमें ब्रह्मणः पूर्ण-पूर्ण के प्रति उत्पत्ति परमाणुओं के कारण का पार्थिव और भूमिओं में स्थापित किया है। नैयायिक साग तत्त्व के बल से तब का अनुत्पत्ति कर हुए भी परमाणु के कारण का अनुत्पत्ति नहीं कर लगे प्रमाण परमाणु का निगम ही मानते हैं। इनमें भी भूमिओं की अपेक्षा पार्थिव अम्यहित मान जाते हैं। कारण यह है कि भूमिओं का उत्पत्ति स्थापित ही है। क्योंकि स्थापित "विश्व प्रकृति प्रपद के विभाग का अस्तित्व कर भूमि के बल से स्थापित का ही विचार करता है। और पृथिवी, वायु की स्थिति के विषय में उन्होंने अगत् विचार का अम्यहित किया है—

पृथिवी पर उनसे पवित्र कहा है। कहा से भी पवित्र मन्त्र हैं और श्रृंग, मनु, राम इन त्रिवेदी मन्त्रों से भी पवित्र व्याकरण है। यथा—

‘आद्य पवित्रं परमं पृथिव्यामपी ब्रह्मं वरमस्य मन्त्राः ।

तेषाञ्च सामर्थ्यं पवित्रं महत्तमं व्याकरणं तिराहुः ॥’

वाक्यपदीय में मनु हरि ने भी व्याकरण को ब्रह्म प्राप्ति का साधन बताया है—‘उद्भवा करणमार्गस्य परं ब्रह्मविमर्शतः ।

सर्वविद्याञ्च की भी अपेक्षा व्याकरण-दर्शन अन्वर्धित है। इसका कारण यही है कि वाक्य साग अक्षरों की प्रकृति को ही मूल-कारण मानते हैं और व्याकरण दर्शन शब्द ब्रह्म को जिसको स्फोट ब्रह्म भी कहते हैं। मूल-कारण मानता है। यह शब्द ब्रह्म चेतन और कूटस्थ नित्य है। इसी का विवरण अक्षिप्त प्रपञ्च है। यह शब्द ब्रह्म प्रकृति से भी परे अनादि और अनन्त है। यही शब्द-ब्रह्म जिसको स्फोट कहते हैं शक्ति-प्रधान होने से वाङ्मय अर्थात् का और वाक्य (शब्द)-प्रधान होने से अर्थमय अर्थात् का विवरणोपादान होता है। मनु हरि ने वाक्यपदीय में स्पष्ट लिखा है—

अक्षरविचित्रं ब्रह्म शब्दतत्त्वं वदन्नाह ।

विचरति तस्मात्तत्त्वं प्रकिया अर्थात् वदता ॥

यहाँ शब्द को चेतन कहने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि शब्द चेतन है। शब्दवाचार्थ का विवरणार्थ भी इनका अन्विष्ट है। वास्तव में शाङ्कर दर्शन और व्याकरण-दर्शन दोनों समकक्ष हैं। इनमें वारतन्त्र नहीं है। सर्वदर्शन संसद् की सूक्ति में पवित्रतमवर अम्बुजरी ने वाक्य दर्शन से व्याकरण दर्शन का निम्न कोटि का बताया है। यह सर्वथा अनुचित और स्फोट-शब्द का अनभिज्ञता का परिचायक है।

इस विषय के अधिक विस्तारार्थ को हमारा ‘शब्द लक्ष्मि-विमर्श’ (स्फोटवाद) देखना चाहिए। एक बात प्रायः निर्निवार ही है कि आत्ममीमांसा के विषय में शाङ्कर दर्शन भी विवरणार्थ की मानता है। तब दर्शनों का मुख्य भेद दर्शन है। इस विषय में वाचार्थ के लेकर अन्तः तब दर्शनों में जो दर्शन शाङ्कर दर्शन के जितने प्रत्यासन्न अर्थात् नजदीक है वह उतना ही अन्वर्धित माना जाता है। शब्दवाचार्थ का मुख्य सिद्धान्त विवरणार्थ है। विवरणार्थ आत्मा के स्वरूप को देह से मित्र अक्षयिक कूटस्थ नित्य निर्निवार बोधरूप अबाह्यमनसगीयर, ईश्वर ब्रह्मादि-वदवाक्य कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि रहित अवज्ञा और निर्निवेश मानता है। इस विषय में शाङ्कर दर्शन व सबसे नजदीक व्याकरण-दर्शन ही आता है। इसका कारण यही है कि शब्दवाचार्थ का मुख्य सिद्धान्त विवरणार्थ है। व्याकरण-दर्शन में निम्न कोई भी दर्शन विवरणार्थ का समर्थन नहीं करता है। आत्मा के कूटस्थ नित्यत्व आदि के विषय में भी यही बात है। वाक्य दर्शन में तो विवरणार्थ के प्रतिबुद्ध परिधामवाद को ही माना है। इसके अतिरिक्त शाङ्कर मत के विरुद्ध आत्मा में परस्पर भेद भी माना है। इसलिए भी, वाक्य-दर्शन को शाङ्कर दर्शन के सिद्धान्त के समर्थ होने से व्याकरण-दर्शन की अपेक्षा को भेद बताया गया है। यह भी उतना अनुचित है। बल्कि यह कहने में भी

कोई आपत्ति नहीं। बल्कि पकती कि शङ्कराचार्य का जो विमर्शवाद मुख्य सिद्धान्त है, उसका उपजीव्य व्याकरण-दर्शन ही है।

इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि शङ्कर दर्शन का व्याकरण-दर्शन के साथ कितना सामञ्जस्य है उठना और किसी के साथ नहीं। परन्तु, आत्ममीमांसा के विषय में शङ्कर दर्शन सबसे बारीक मार से बाँटा है, जब कि व्याकरण-दर्शन का मुख्य उद्देश्य पदार्थ-मीमांसा ही है।

शास्त्रकारों का उद्देश्य

प्रामा: सब शास्त्रकारों का उद्देश्य साक्षात् या परम्परावा अद्वैत ब्रह्म के बोध कराने में ही लक्ष्य होता है। क्योंकि शास्त्रकार लोग साधारण जन की तरह भ्रान्त नहीं होते। स्वभावतः लोगों की उन्मार्ग में प्रवृत्ति होती रहती है उसके कारण के लिए ही शास्त्र की रचना में उनकी प्रवृत्ति होती है। यह समान उद्देश्य सब शास्त्रकारों का है। बादरायण और जैमिनि प्रवृत्ति लुप्तकारों और शङ्कराचार्य, शबरस्वामी आदि माध्यमिकों की भी शास्त्र-रचना में इसी उद्देश्य से प्रवृत्ति हुई है।

अद्वैत-मत में कर्म की अपेक्षा

कोई-कोई समझते हैं कि शङ्कराचार्य नास्तिकों की तरह कर्म के विरोधी हैं परन्तु उनका यह कहना उचित नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि बिना शुद्धि के लिए वे कर्म को अवश्य कर्त्तव्य मानते हैं। इनके कहने का तात्पर्य यही होता है कि बिना शुद्धि निष्काम कर्म से ही होती है सकाम कर्म से नहीं। कारण यह है कि सकाम कर्म से बिना में राग ही पैदा होता है। और राग एक प्रकार का मल ही है। इसलिए सकाम कर्म से बिना निर्मल कमी नहीं हो सकता। इसलिए निष्काम कर्म ही बिनाशुद्धि के लिए आवश्यक है। यदि वह कहे कि निष्काम कर्म की कर्त्तव्यता को वे स्वीकार करते हैं तो निष्कर्षवादी क्यों कहे जाते? इसका उत्तर यही हो सकता है कि कर्म का त्याग करना चाहिए, इस बुद्धि से कोई भी कर्म का त्याग नहीं करता किन्तु निरावस्था में स्वभाव से ही कर्म का त्याग हो जाता है। वहाँ किसी का भी यह सङ्कल्प नहीं होता कि मैं कर्म का त्याग करता हूँ और, वह कर्म-त्याग के लिए कोई प्रयत्न भी नहीं करता है।

किन्तु, कर्म का बल जो देहाभिमान है उसका अभाव हो जाने पर स्वभाव से ही उस समय कर्म का त्याग हो जाता है। उस समय मनुष्य कर्म का नहीं छोड़ता किन्तु कर्म ही मनुष्य को छोड़ देता है। इसीका नाम नैष्कर्म्यावस्था है। इस अवस्था की प्राप्ति के लिए निष्काम कर्म की आवश्यककृत्यता का विधान आचार्यों ने किया है। जिस प्रकार कोई स काँटा निकालता जाता है—‘कण्टकं कचरन् विद्यावदेत’; इसी प्रकार निष्काम कर्म के द्वारा ही देहाभिमान को दूरया जा सकता है जिससे नैष्कर्म्यावस्था की प्राप्ति सम्भव है। इस अवस्था की प्राप्ति-वर्ण्य निष्काम कर्म की परम आवश्यकता होने के कारण ही भगवान् श्रीकृष्ण ने अर्जुन को कर्म में ही प्रवृत्त कराया है। एक बात और भी ध्यान में रखना चाहिए कि केवल निष्काम

कर्म से ही मनुष्य-जीवन की कृतार्थता नहीं होती, किन्तु आत्मज्ञान में ही कृतार्थता है। इसीलिए मगवान् ने गीता में कहा है—

‘धर्मं कर्माधिष्ठेत् पार्थ ! शान्तेः परित्याज्यते ।’

हे अर्जुन ! समस्त कर्म ज्ञान में ही समाप्त होत हैं। तात्पर्य यही है कि समस्त कर्त्तव्य कर्मों का फल आत्मा का ज्ञान ही होता है। जब निष्काम कर्म से चित्त की शुद्धि होती है तब समस्त अधिकार-प्राप्ति के बाह्य आशयों की ओर मनुष्यों की प्रवृत्ति स्वयम् आगे बढ़ने लगती है। इसी उपदेश से मगवान् ने गीता में कहा है— उपदेशमिदं तं ज्ञानं शान्तिनस्तत्परिणिता। अर्थात्, चित्त-शुद्धि के बाह्य आशयों का अधिकार प्राप्त होने पर इसी जन्म में वा जन्मान्तर में ही स्वयम् या अन्य कोई भी शुरु होने वाला आत्म ज्ञान का उपदेश करेगा ही। यद्यपि मगवान् जानते थे कि बिना आत्म-ज्ञान की कृतार्थता नहीं होती तथापि अर्जुन को निष्काम कर्म में प्रवृत्त कराया ही। इसी प्रकार, शास्त्रकारों ने भी उन सब विभिन्न तत्त्वों का इसी प्रकार से प्रतिपादन किया है कि तत्त्वों का ज्ञान हो जाने पर आत्मज्ञान के अधिकार की प्राप्ति हो जायगी। परन्तु, विभिन्न तत्त्वों के ज्ञान से कृतार्थता हो जायगी, वह आचार्यों का अभिप्राय नहीं है। मनुष्यों की उन्मार्ग में जो नैसर्गिक प्रवृत्ति होती रहती है उसको रोकने के लिए ही विभिन्न बौद्ध-शुद्धि ने अनुष्ठान को कर्त्तव्य उनके विद्युत् रूप में माहित हुए, उन्हीं के अनुष्ठान अपने-अपने शास्त्रों की रचना आचार्यों ने की है।

चित्त प्रकार, अनेक रोगों से ग्रस्त किसी रोगी का देखकर चतुर चिकित्सक नहीं सोचता है कि ये सब रोग अक्षय्य निवारणीय हैं पर एक ही औषध से सब रोग नहीं दूर सकत और अनेक औषधों का एक कास में प्रयोग भी नहीं हो सकता। कारण उससे अनिष्ट की सम्भावना है। इसीलिए, किसी एक प्रधान रोग के निवारण के लिए ही बल करना चाहिए। यह सोचकर अक्षय्यनिवारणीय किसी प्रधान रोग के लिए ही औषध देता है और अन्य रोगों के निवारण में यह उदासीन रहता है इसीसे वह नहीं समझना चाहिए कि और अन्य रोगों के निवारण में वैद्य का तात्पर्य नहीं है। किन्तु प्रधान रोग के निवारण करने पर औरों का उपचार किना जायगा वह उसका अभिप्राय रहता है। अतएव सब रोगों के निवारण में ही वैद्य का तात्पर्य समझा जाता है।

इस प्रकार, प्रवृत्त में भी, सब शास्त्रकारों का यह तात्पर्य अद्वितीय परमात्म-तत्त्व के प्रतिपादन में ही समझा जाता है। श्रीमद्भुवनेश्वरस्वामी ने अपने ‘प्रस्थानमेव’ में स्पष्ट लिखा है—

‘धर्मैर्वा मुनीनां विचर्त्तवाद् एव पर्यवसानेनाहितीने परमेष्ठर एव तात्पर्यम् । नहि ते मुनयो ज्ञान्ताः । सर्वार्थान्वेषात् । किन्तु बहिर्विचर्यमानावामापाततः दुःखार्थं प्रवेतो न सम्भवति इति तेषां वास्तव्यव्याख्या है प्रस्थानमेवम् प्रदर्शितम् ।

तात्पर्य यह है कि सब मुनियों का विचर्त्तवाद् में ही अन्तिम निश्चय है इसीलिए अद्वितीय परमात्म-तत्त्व के प्रतिपादन में ही उनका तात्पर्य समझना चाहिए। वे मुनि लोग ज्ञान नहीं थे। क्योंकि वे सर्वज्ञ थे। किन्तु बाह्य विषयों में नैसर्गिक प्रवृत्ति के

कारण मनुष्यों का मन सहसा परम पुरुषार्थ में प्रवेश नहीं कर सकता अतएव उनका नास्तिक्य-भारण के लिए शास्त्रकारों ने प्रस्थान-मेव का विस्तार किया है। उन शास्त्रकारों का तात्पर्य को नहीं समझने का कारण ही वेदविद्वत् धर्म में ही उनका तात्पर्य समझकर, उसी को उपादेय मानकर वे अनेक विभिन्न मार्गों का अनुसरण करते हैं। यह सर्वसिद्धान्तसिद्ध है कि वेदान्त ही सब शास्त्रों में मूर्धन्य है और सब उसी का प्रपञ्च है। भीतरस्वामी ने ही कहा है—

वेदान्तशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां मूर्धन्यम्, शास्त्रान्तरं सर्वमस्वीयं शेषमूलम् ।

सूत्रकार का ध्येयत्व

वेदान्त-शास्त्र का मूर्धन्य होने में यही कारण है कि ब्रह्मसूत्र के प्रणेता बादरायण परम श्रीवाचस्पती थे। मूल कारण का अनुसन्धान में भुक्ति का अतिरिक्त और किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं करते थे। वह समझते थे कि तर्क की प्रतिष्ठा नहीं है। तर्क मनुष्य-बुद्धि के अधीन है और मनुष्य-बुद्धि सीमित है इसलिए अत्यन्त अल्प मित्सीम ब्रह्म-तत्त्व का अनुसन्धान करने के लिए बिना भुक्ति की सहायता का वह कभी समर्थ नहीं हो सकता। इसलिए, 'भुक्तेस्तु शब्दमूलत्वात्' इस सूत्र की रचना बादरायण ने की है। इस सूत्र के बनाने में इनका यही अभिप्राय सूचित होता है कि वास्तविक तत्त्व ज्ञान के लिए भुक्ति-प्रमाण पर ही य निर्भर है। सूत्र का अर्थ यह होता है कि अज्ञात का मूलतत्त्व का ज्ञान एक भुक्ति प्रमाण से ही सम्भव है। इसमें यह सिद्ध होता है कि अज्ञातकारण के स्वरूप ज्ञान के लिए भुक्ति का निश्चय ही सर्वमाम्य होना चाहिए। इसका तात्पर्य यह होता है कि भुक्तिप्रतिपादित मूलतत्त्व का स्वरूप यदि लौकिक भुक्ति से विद्वत् ही, तोभी उसको अज्ञेय मानना चाहिए। ऐम स्थलों में भुक्ति या तर्क की अपेक्षा ही आवश्यक है। इसीमें भीतों का भीतत्व है। शङ्कराचार्य रामानुजाचार्य और पूर्णप्रसादाचार्य—इन तीनों प्रणानाचार्यों का मत म भी सूत्र का यही भाव निकलता है। इन तीनों में यह इतना ही है कि शङ्कराचार्य अद्वैत और द्वैत-प्रतिपादक भुक्तियों का सम्मन्वय विचर्चनार्थ मानकर करते हैं। और रामानुजाचार्य शरीर-शरीरी भाव मानकर विशिष्ट अद्वैत में भुक्ति का तात्पर्य बताते हैं। इसी प्रकार पूर्णप्रसादाचार्य द्वैत में और निम्नाकार्य द्वैताद्वैत में भुक्ति का सम्मन्वय करते हैं।

परन्तु शङ्कराचार्य का विचर्चनार्थ में भुक्तियों का सामञ्जस्य विश्व प्रकार मुगमता में होता है, उस प्रकार और दार्शनिकों का मन में नहीं होता। कोई तो भुक्ति का गण्य मानता है और कोई लीज-मानकर अपने पक्ष में अर्थ लगाने को बड़ा करते हैं। परन्तु, शङ्कराचार्य ने बुद्धिमान् तार्किकों का भी भुक्ति में विश्वास हट कराने का विषय, विश्व का परिहार विश्व प्रकार होता यह साधेन कर विरचनार्थ में सब विरिष्ठा का परिहार लज्जनायक किया है। लाभ में भी रज्जु का जाल विरच-मय ॥ वाग्वच में सब नहीं रहता और सब बाराय म होता है। इस प्रकार परम्पर होना धर्म नतीमान और सब का सामञ्जस्य रहता ही है। सावनाचार्य ने लपटन-मह म

स्पष्ट सिद्धा है कि 'न हि भुविप्रतिपत्त्ये ये वैदिकानां बुद्धिः प्रियते अर्थात् ठठुपपादन मार्गमेष विचारवन्ति । अर्थात्, भुविप्रतिपादित अर्थ न भुक्ति-विम्वर होने से वैदिकों की बुद्धि क्षिप्त नहीं होती किन्तु वह ठठुठ उपपादन मार्ग का ही विचार करती है । इस विद्या में गङ्गाधाराय का भीतन पराकाया को पटुता-का प्रतीति होता है । विवर्तबाह के प्रज्ञोकार करने पर, प्रतीयमान जो भव है वह अग्निा क्रियत तिष्ठ हा जाता है । अविद्या-कल्पित शान से ॥ मेद का आविष्कृत भा कहते हैं । इस स्थिति में 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' यह द्वान्द्वोरव भुक्ति बिना गङ्गाध के सुगमता में उपपन्न हा जाती है । इसी बात को सावत्याचार्य ने सर्वार्थन-संग्रह में लिखा है—'परमादाविष्कृतो मेदः भुक्तवद्वितीयत्वाप-पादनाव क्रमिणीवत् न तु स्वतन्त्रितया' अर्थात् ब्रह्म की भुक्ति-प्रतिपादित अद्वितीयत्व की उपपत्ति के लिए ही मेद को 'आविष्कृत' माना गया है कुछ स्वतन्त्रिता का कारण नहीं ।

विवर्तबाह का स्वीकार करने से निर्विशेष ब्रह्मवाद नैष्कर्म्यबाह अगमिमप्यात्मबाह केवल ज्ञान से मोक्ष मोक्ष में कुछ दुष्प्रकारित ब्रह्म का ज्ञान-स्वरूपर ज्ञान का एकरस और नित्यत्व अविष्कृतित ब्रह्म का कारण न ईश्वर-भीत में औपान्तिक मेद और माताबाह इत्यादि बाह को गङ्गाधर वर्धन में प्रसिद्ध है य सभी सरलता से उपपन्न हो जाते हैं और भुक्ति का स्वारसिक का अर्थ है वह भी सरलता से उपपन्न हा जाता है । निष्कर्ष यह है कि भुक्ति के अर्थ को सरलता से उपपन्न होने के लिए ही गङ्गाधाराय ने ठठ बातों को स्वीकार किया है । वात्पर्य यह है कि भुक्ति का अवयव-मात्र से स्पष्ट प्रतीयमान जो अर्थ है उनकी लक्ष्ति विवर्त आदि बाहों का स्वीकार करने में ही हो सकती है । अल्पया भुक्ति का गीत्यार्थ मानना आवश्यक हा जायगा । अतएव एवकार भीता में अवगम्य है वह बात कि हा जाती है ।

भाष्यकार की प्रवृत्ति

यह बात कुछ है कि एवकार मयवान् बाहरावब भीता में अवगम्य है । इनके लोको का व्याख्यान में प्रवृत्त जो भाष्यकार हैं उनका बाहिए कि एवों की व्याख्या ऐसी करें कि एवकार के भीतल में बाधा न आवे । अर्थात्, ठठ भीताप्रवृत्ति होने में व्याघात न हो । विवर्ते भीत वर्धनकार हैं वे सभी भुक्ति के अवयव मात्र से प्रतीयमान का स्वारसिक अर्थ है उसकी उपेक्षा नहीं करते । बल्कि ठठके समर्थन के लिए ही प्रवृत्त करने हैं । सामान्य अर्थ भी आ भुक्ति से अमिश्रित होता है ठठकी भी उपेक्षा भीत खोम नहीं करत और स्वारसिक अर्थ का निपट में तो कहना ही क्या है । यदि स्पष्टता दृष्टि से लक्ष्य को अवगम्य अर्थ है ठठका भुक्तन्तर से विरोध न हो ता ठठ निपट में भी उनकी वही विचार बारा रहती है । यदि भुक्तन्तर से विरोध हा तो दुर्वर्त भुक्ति का वृत्ते अर्थ में तात्पर्य समझा जाता है ।

भुक्तिमें सा ब्रह्मधत्त-विचार

कोन भुक्ति दुष्प्रकार है और कीन प्रवृत्त इस निपट में विचार किया जाता है । भुक्ति के पाँच प्रकार के अर्थ होते हैं—व्यत्य लक्ष्य बाध्य भाषमिक और स्वारसिक । इन पाँचों में ठठतर अर्थ की वाकिता को भुक्ति है वह प्रवृत्त समझी जाती है । और,

पूर्वार्थबोधिका आ भुक्ति है, वह दुर्बल समझी जाती है। इनमें व्यंग्य, लक्ष्य और वाच्य तो प्रसिद्ध ही हैं। प्रापमिक और स्वारसिक, ये दोनों वाच्यविशेष ही हैं। जो अर्थ वाच्य-अवयव मात्र से ही बुद्धि पर आकृष्ट हो जाय, वही प्रापमिक है। और जो अर्थ प्रकृति प्रत्यय के विशेषालाचनपूर्वक उसी वाच्य में अवयव-समय में प्रतीयमान हो, वह स्वारसिक कहा जाता है। "यही प्रापकृत्यौर्बल्यभाव का अनुसरण कर उपक्रम परामश और उपसंहार के अनुशेष में सूत्रकार भगवान् बादरायण ने सम्प्रयाप्ताय ॥ भुक्तियों का सम्मन्वय दिन्वाया है। इस सूत्र के व्याख्यान में प्रकृत भाष्यकार और वृत्तिकार का भी वही कक्ष्य हो जाता है कि इस तरह की उपस्था न करें। अर्थात्, भुक्ति के प्रापकृत्यौर्बल्य-भाव के अनुसार और उपक्रम आदि के अनुशेष से ही मूलों का माध्य या वृत्ति करना भाष्यकार वा वृत्तिकार का परम कर्तव्य हो जाता है।

इन उपर्युक्त बातों में ऊपर ध्यान देकर यदि सब भाष्यों का रखा जाय, तो यह निर्विवाद सिद्ध हो जाता है कि शास्त्र दर्शन उन दर्शनों में मूर्धन्य है। एक बात और है कि सूत्रकार में उन भुक्तियों का सम्मन्वय नहीं किया है किन्तु पिछी-किछी भुक्ति का अनुसन्धान कर इसी प्रकार सम्मन्वय करना चाहिए। इसी सम्मन्वय मार्ग के अनुसार बादमस्त विषयों में उन विषयों का प्रतिपादन करनेवाली भुक्तियों का एकत्र संकलन करना चाहिए। इससे बाद उन भुक्तियों की एकत्रावस्था से पूर्वानुर-संक्रम के अनुसार ही विवादमस्त विषयों का निखर करना चाहिए। इससे भिन्न प्रकार के निखर करने में वास्तविकता का अभाव हो रहता है। इसलिए, बादमस्त कुछ विशेष विषयों में कुछ भुक्तियों का दिग्दर्शन कराना आवश्यक है अतएव, माध्यावरथा का प्रतिपादित करनेवाली कुछ भुक्तियों का संग्रह किया जाता है—

वस्मिन् सर्वाणि भूतानि आर्मिवाभुक्तिवतः ।

तत्र को मोहः का शोकः एकचमनुपरवता ॥ (ईशो ७, ५ या १५।०)

'विष्वा विन्दतेऽमृतम्' । (वेद १२)

'निष्कारणं तद्व्यापुमुक्तान् प्रमुष्यते' (या ३।१५)

वस्तु विज्ञानवान् भवति समनरकः सदा शुचिः ।

स तु तत्त्वज्ञमाप्नोति वरमाद्भुतो न ज्ञाते ॥ (कठ ३।३८)

'बभौर्दं एते एवमात्मिक तारगेव भवति ।

मृतं मृत्युविज्ञानत आत्मा भवति गीतम् ॥ (कठ ३।१५)

वस्तु सर्वं प्रमुष्यते कामा वेदव हृदि भिताः ।

एव सर्वोऽमृतो भवति एव मय समस्तुने ॥ (कठ ३।१७ वृ या ३।१०)

म विद्याप्राप्तकामार्थं न पूर्व वेदः । (जी १२)

तथा विज्ञानं मायकृताद्विमुक्तं वस्तुतः पुण्यमुपैति विषयम् । (मं ३।१।८)

तथा विज्ञानं पुण्यवते विषय निराश्रय वस्तु पुण्यमुपैति । (मं ३।१।३)

मिथो हृदयमन्विदितुमने सवयवताः ।

धीमते चातव कर्माणि तपिन्नं एते वराधो ॥ (मं ३।१।८)

'ममनर मय' भवति । (मं ३।१।३)

- 'बो वेदविहितं शुद्धार्थं परमेष्ठोमम् ।
 सोऽस्तुते सर्वान् क्रमात् सह ब्रह्मणा विपश्चिता ।' (छै २।१।१)
 'तद्वि शोकमात्मवित् ।' (बौ ५।१।३)
 'अहोरीं वाचस्पति न विद्याविधे स्तुतया ।' (बौ ८।१।११)
 'अमर्षं वै ब्रह्म भवति न एव वेदः ।' (बृ ३।३।१५)
 'ब्रह्मैव ब्रह्म ब्रह्मापति ।' (बृ ३।३।१६)
 'ब्रह्मस्य सर्वमात्मैवामृतं तस्मै नमः परमेष्ठे ।' (बृ २।३।१७)
 'अमर्षं वै जगत् प्रसीदति' (बृ ३।३।१८)
 'तमेव ब्रह्मा ब्रह्मपादोऽस्तिवति ।' (श्वे ३।१।५)
 'ब्रह्मा देवं मुच्यते सर्वपादोः ।' (श्वे २।१।५)
 'तमेव विदित्वाऽस्मिन्नुच्यते ।' (श्वे २।१।८)
 'बो बो देवार्थं प्रवक्तुं ब्रह्म स एव तद्विदम् । स हर्षं सर्वं भवति ।' (बृ १।१।११)
 'तद्वद्वत् केचनो बभूवुः स सर्वज्ञः सर्वमेवावितेष्ट ।' (म ३।१।१)
 'आरविर्मन्त्राणां सात् पादो ब्रह्मति पश्चिजः ।' (छै ११)
 'अब्रह्माहमिति ब्रह्मा तच्चक्ष्मैः सिमुच्यते ।' (छै १)
 'परमेष्ठं ब्रह्म भवति न एव वेदः ।' (बृ ५)
 'न एव विदुस्तद्वदने भवति ।' (म वा १।१।१)
 'तमेवं विदुस्तद्वद इह भवति ।' (मृ ५ १।१)
 'ब्रह्मा त ब्रह्ममुच्यते ।' (छै २)
 'विद्वन्नाहं त्वा जीवः संछादं वरते सदा ।' (बृ १५)
 'विद्वन्नाहं न ज्ञाते ।' (बृ २३)

चार अर्थ

मोक्षारम्भ का प्रतिपादन करनेवाली ये ही प्रधान भूतियाँ हैं इनसे मिक्ष ब्रह्म-ही भूतियाँ और भी हैं जो मोक्षारम्भ का प्रतिपादन करती हैं। परन्तु विस्तार-भ्य छे सबका समग्र नहीं किया गया।

इस उपर्युक्त और हमसे मिक्ष जो मोक्षारम्भ की प्रतिपादक भूतियाँ हैं उनर ऊपर ध्यान देकर समालोचना करने स चार प्रकार के अर्थ प्रतीत होते हैं—
 (१) आत्मविज्ञान (२) पादविमोक्ष (३) आत्मस्वरूप सम्यक् (४) शोकादिराहित्य । ये चारो अर्थ स भूतियो म निर्दिष्ट नहीं हैं फिर भी यथासम्भव किसीका किसीमें विभिन्न शब्दों के द्वारा किसी प्रकार चार अर्थों का निर्देश पाया जा सकता है। इन पादो र स्वरूप का विवेक सबकी एकतापन्नता स करना चाहिये। इसम परसे आत्मविज्ञान की सीमांता करनी चाहिये।

उपर्युक्त भूतियाँ म किसी म विद्वान्, किसी में विद्व, किसी में वेद और किसी में ब्रह्मा इत्यादि उपर्युक्त-रहित विद्वं वातु और वा वातु का प्रयोग आता है। इससे इनका अर्थ सामान्य ज्ञान ही प्रतीत होता है और विज्ञानता, विज्ञान और विज्ञानवात्

इत्यादि वि-उपसर्गविशिष्ट का भाव से ज्ञान में कुछ विशेषता प्रतीत होती है। यह विशेषता किस प्रकार की है इस विज्ञासा में यह अनुपश्यतः इत्यादि भुक्ति में उक्त पदों के साथ एकवाक्यता करने से प्रत्यक्ष दर्शन, अर्थात् साक्षात्कार ही अर्थ प्रतीत होता है। 'प्रत्यक्षुष्यत' इस भुक्ति में उक्त प्रतिशेष शब्द से भी यही साक्षात्कार अर्थ प्रतीत होता है।

आत्मसाक्षात्कार विवेचन

भुक्ति में उक्त साक्षात्कार का विषय आत्मा ही होता है। यद्यपि भुक्ति में उक्त ज्ञान का विषय विभिन्न प्रतीत होता है, तथापि उन सबका तात्पर्य एक ही आत्मा में भुक्ति और अनुभव से सिद्ध है। जैसे 'आत्मवित्'—इस भुक्ति में वेदन अर्थात् ज्ञान का विषय आत्मा अपने शब्द से ही निर्दिष्ट है। 'यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवामू विज्ञानतः—विज्ञान से समस्त भूतवर्ग आत्मा ही हो जाता है, वह बताया गया है और यही भूतों की आत्मस्वरूप-सम्पत्ति है। अर्थात्, विज्ञान से सब भूत आत्मस्वरूप ही हो जाता है इस अर्थवत्ता में इतर रूप से भूतों का मान ही नहीं हो सकता है। यही आत्मस्वरूप-सम्पत्ति, वेदन का विषय आत्मा ही है इस बात को भुक्ति शक्ति करती है। 'आत्मैवामू' यहाँ 'एव' शब्द से आत्मा से भिन्न वस्तु में वेदन अर्थात् ज्ञानविषयता का निषेध भी करती है। क्योंकि स्वरूप-सम्पत्ति वेदन के अनुक्रम ही होती है। अर्थात्, जिस वस्तु का स्मरण अर्थात् साक्षात्कार होगा, उसी स्वरूप से वह मासित होगा। इसी भुक्ति के अनुरोध से 'एकत्वमनुपश्यतः' इस भुक्ति में दर्शन का विषय जो एकत्व बताया गया है वह भी आत्मैकत्व का ही बोधक है और यही मास्य भी है। ब्रह्म शब्द और आत्म शब्द पर्यायवाची हैं इसलिये ब्रह्मविद्' इस भुक्ति में वेदनविषयक जिस ब्रह्म का निर्देश है, वह भी आत्मा से भिन्न दूसरा कोई नहीं है। 'तस्मिन् ह्ये परावरे' इस भुक्ति में दर्शन का विषय जिस परावर को बताया गया है उसका भी अर्थ 'आत्मैवामू' इस भुक्ति के अनुरोध से आत्मा ही हो सकता है दूसरा नहीं। आत्मविचार में और भी यह भुक्ति आती है—

'विभ्ये ब्रह्मपुरे ह्य व व्योम्बाध्या समप्रतिष्ठितः । मनोमयः साक्ष्यपरीनेता प्रतिष्ठितोऽप्ये कल्पं सञ्चिषाव । तद्विज्ञानेन परिपरबन्धितोऽप्येताः शानकनमसूयं बहिमाति ।'

—मु उ १।१।१०

इस भुक्ति में 'परिपश्यन्ति' क्रिया का कर्म अर्थात् दर्शन क्रिया का विषय पूर्व वाक्य में प्रयुक्त आत्मा ही होता है; क्योंकि तत् शब्द से उसी का परामर्श हो सकता है। इसलिये—'तस्मिन् ह्ये परावरे'—वाक्य में परापर शब्द से भी आत्मा का ही महत्त्व सिद्ध होता है। एक बात और भी विचारणीय है कि उस भुक्ति में ब्रह्म या आत्मा के लिए 'आनन्दरूपम् अमृतम्' इस विशेषण के देने से और 'विज्ञानमात्मैव ब्रह्म' इस भुक्ति में आनन्द और ब्रह्म के साथ समानाधिकरण-निर्देश से यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि ब्रह्म और आनन्द में भेद नहीं है। इसलिये, 'आनन्दं ब्रह्मणो विज्ञान्' इस भुक्ति में वेदन अर्थात् ज्ञान का विषय जो आनन्द कहा गया है वह ब्रह्मरूप ही आनन्द है।

क्योंकि ब्रह्म स अनिश्चित तो कोई ज्ञानम्ब है ही नहीं। यदि यह कहें कि ब्रह्म से भिन्न यदि कोई ज्ञानम्ब नहीं है तो 'ब्रह्मणः' में पड़ी विमर्श किं प्रकार होगी? क्योंकि, मेरु में ही पड़ी विमर्श होती है अमेरु में नहीं। तो इसका उत्तर यह होता है कि 'ब्रह्मणः ज्ञानम्बम्' यहाँ औपचारिक पड़ी है जिस प्रकार—राहो शिरः—वहाँ औपचारिक पड़ी मानी गई है। कबल लोक में अनुकूल्य ज्ञानम्बः इस प्रकार का सपत्तिबोधिज्ज्ञानम्ब का ही प्रयोग देखा जाता है। इसलिये ब्रह्मणः यह पड़ी निर्देश कर दिया। वास्तव में तो ब्रह्म और ज्ञानम्ब में कुछ भी मेरु नहीं है। 'विज्ञानमानम्ब ब्रह्म' इ यदि अनेक भुक्तियों में ज्ञानम्ब और ब्रह्म के साथ समानाधिकार्य से निर्देश मिलता है। 'ज्ञानम्बस्वरूपम्भुवनम्'—इस सुखक भुक्ति में तो विशेषकर रूप शब्द से ब्रह्म को ज्ञानम्ब-स्वरूप बताया है।

एक बात और है कि ज्ञानम्ब और ब्रह्म में मेरु माननेवाले जो द्वैतवादी हैं उनके मत में भी—'ज्ञानम्ब ब्रह्मको विज्ञानं न विमर्शे कुतश्चन'—इस भुक्ति में ज्ञानम्ब को औपचारिक मानना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि ब्रह्मानम्बविषयक ज्ञान परोक्ष नहीं होता क्योंकि परोक्ष ब्रह्मानम्ब के ज्ञान से भव की निवृत्ति नहीं होती। स्वयम्भू ब्रह्मविषयक परोक्ष ज्ञान तो हमलोयों को है ही परन्तु मय की निवृत्ति नहीं। इसलिये, ब्रह्मविषयक वेदान अर्थात् ज्ञान अपरोक्ष ही मानना चाहिए। अपरोक्ष का ही अर्थ साक्षात्कार वा मत्वज्ञ होता है। इस अवस्था में ब्रह्म का ज्ञानम्ब हमलोयों को नहीं हो सकता कारण यह है कि दूसरे का ज्ञानम्ब दूसरा नहीं अनुभव कर सकता। इस दृष्टि में ब्रह्मानम्ब के तद्वत् ज्ञानम्ब में लक्षणा द्वैतवादियों को मानना ही पड़ेगा।

एक बात और है कि ज्ञानम्ब में लक्षणा स्वीकार करने की अपेक्षा 'ब्रह्मणः' में पड़ी विमर्श में ही लक्षणा स्वीकार करना आवश्यक है। क्योंकि 'गुणे तन्मात्मकत्वेना' इस विज्ञान से यही समुचित प्रतीत होता है। और, यहाँ लक्षणा स्वीकार करने पर भी 'विज्ञानमानम्ब ब्रह्म' 'विज्ञानरूपम्भुवनम्' इत्यादि समानाधिकार्य-रश्मि में बिना लक्षणा के नाम नहीं चलेगा। गौरवाचित्य के लिए यहाँ लक्षणा आवश्यक है।

ज्ञानम्बेन ज्ञाने-निरूप्यते इत्यानम्बरूपम्, अर्थात् जो ज्ञानम्ब से विद्य किन्ना जाव वह ज्ञानम्बरूप है। इस प्रकार बीच तानकर भुक्ति का अर्थ कदात स्वरार्थ भुक्ति के लिए अन्व्याम्ब है और इस प्रकार किञ्च कल्पना में कोई प्रमाण भी नहीं है। इसलिये, ब्रह्म और ज्ञानम्ब में एकता अर्थात् अभिप्रेता ही भुक्ति का अभिप्रेत है वह सिद्ध होता है।

आत्मैकत्व का उपपादान

अब यहाँ यह प्रश्न उठता है कि दृश्यमान प्रपञ्च ने मानात्-मिथारथ करनेवालों को 'एकत्वमनुपर्ययतः' भुक्ति है उसका जिस प्रकार दृश्यमान प्रपञ्च में प्रतिभासमान मेरु के निवारण में तात्पर्य है उन्ही प्रकार ब्रह्म और दृश्य के बीच प्रतिभासमान जो मेरु है उन्हे निवारण में तात्पर्य है अथवा नहीं? यदि प्रथम पक्ष अर्थात् ब्रह्म और दृश्य के बीच प्रतिभासमान मेरु के निवारण में भी भुक्ति का तात्पर्य मानते हैं, तब तो ब्रह्म का द्रष्टृत्व और दृश्य का दृश्यत्व भी गही रहता। क्योंकि द्रष्टृ दृश्यमान मेरु

प्रयुक्त ही होता है, अर्थात् इन्द्रिय ऊन रहने से द्रष्टा नहीं रह सकता, और न द्रष्टा के न रहने से इन्द्रिय ही। इस प्रकार, दोनों ऊन रहने पर दर्शन का दर्शनत्व भी नहीं रह सकता। इस अवस्था में अद्वैत भुक्ति तो बिना सङ्कोच के उपपन्न हो जाती है, कारण यह है कि अद्वैत में ही इन्द्रिय आदि सङ्कल मेद-मपक्ष का आभाव सम्भव है। परन्तु 'अनुपरमता' यह दर्शन भुक्तिविषय हो जाती है; क्योंकि बिना द्रष्टा और इन्द्रिय के दर्शन होना असम्भव है। अर्थात्, दर्शन में इन्द्रिय और द्रष्टा की अपेक्षा आवश्यक रहती है।

यदि द्वितीय पक्ष मानें, अर्थात् इन्द्रिय और द्रष्टा के बीच जो मेद है उसके निवारण में भुक्ति का तात्पर्य न मानें, तो सर्वाधि मूत्रानि आत्मैवाभूत् यह सब भूतों की आत्म-भजन भुक्ति विरुद्ध हो जाती है। क्योंकि यहाँ आत्म-शब्द स्व-शब्द का पर्याय द्रष्टा के स्वरूप का निदर्शक है। अब द्रष्टा और इन्द्रिय में मेद विद्यमान रहे, तब इन्द्रिय की आत्मस्वरूप-सम्पत्ति नहीं बटती। इस अवस्था में 'सर्वाधि मूत्रानि आत्मैवाभूत्' और 'वक्ष्यस्य सर्वमात्मैवाभूत्' इत्यादि भुक्तियों की सङ्गति किसी प्रकार नहीं हो सकती। और भी भुक्तियों में जो एक शब्द है, उससे आत्म-भजन के प्रतिपादन में बहुत जोर देखा जाता है। इसलिये, इन दोनों पक्षों में दोष समानरूप से आ जाता है।

इसका समाधान आत्म-भुक्ति एकत्व-भुक्ति और दर्शन-भुक्ति इन तीनों भुक्तियों के विशेष के परिहार में ही है। उक्त तीनों भुक्तियों के विशेष का परिहार इसी प्रकार हो सकता है—

‘यथा शुद्धे शुद्धमासिर्लभ्यं सादृश्यं भवति ।

यथा सुषेर्षिजावत्त आध्या भवति गीतम ॥ (क ड ११५)

इस भुक्ति में आत्म साक्षात्कार से उत्पन्न जो अवस्था है, उसका दृष्टान्त शुद्ध जल से दिया गया है। दृष्टान्त का प्रयोजन यही होता है कि दार्शनिक अर्थ का सुगमता से बोध हो जाय।

इसका तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार शुद्ध जल में शुद्ध जल मिलाने से बढ़ सकत हो जाता है उसी प्रकार विज्ञान में ज्ञानियों का आत्मा भी मिश्रकर एक हो जाता है। इस भुक्ति में शुद्ध जल में शुद्ध जल के मिलाने से तादृशता (उसी प्रकार हो जाने) का विधान है। अब यह विचार करना है कि यहाँ तादृशता का क्या अभिप्राय है? क्या तादृशता का अर्थ उसका समान आतीव हो जाना है अथवा तद्रूप हो जाना? अर्थात् जिस शुद्ध जल में जो शुद्ध जल मिलाया गया वह शुद्ध जल उस शुद्ध जल का समानवाचक शब्द उसमें मिला ही रहता है अथवा तद्रूप हो जाता है, अर्थात् दोनों में मेद नहीं रहता? यदि प्रथम पक्ष अर्थात् उसका समान आतीव शब्द उसमें मिला मान लें, तब तो आत्मपनाति व्यर्थ हो जाती है; क्योंकि आत्मजन अर्थात् मिलान के परस्पर भी उसका समानवाचीत्य का ही फिर उक्त समान आतीव होने के लिये मिलाना व्यर्थ ही है। उचित, तादृशता का अर्थ उसका समवाचीव होना नहीं है किन्तु तद्रूप हो जाना ही है अर्थात् दोनों में मेद नहीं रहता इसी में भुक्ति का तात्पर्य है।

इसी प्रकार दार्शनिक रूप में भी समान प्रत्यक्ष का विषयोक्तान् का परमार्थ है यही आत्मजन का आधारभूत शुद्धजलरूपानीय है। यह विषय के उदाहरण हेतु के

कारण अत्यन्त शुद्ध है। जो निर्वर्ण का उपादान होता है, वह मासमान रूप व भूति कदापि नहीं होता जैसे रज्जु में मासमान रूप के लिए से रज्जु कभी भूति नहीं होता। इसी प्रकार, आदिपञ्चक अक्षर का स्थान से ज्ञानियों का जो आत्मा है, वह भी समस्त कर्म-बाधनाओं और अस्तित्व-रूप व सम्बन्ध का नष्ट हो जाने पर अत्यन्त शुद्ध ही रहता है। ज्ञानियों व आत्मा का परमात्मा में यह आसेचन भूति में उक्त 'विमानतः' पर का वाच्य विधान ही है। तालम्य यह है कि जिस प्रकार शुद्ध अक्षर में शुद्ध अक्षर के मिश्रण से दोनों का मेर प्रतीत नहीं होता उसी प्रकार परमात्मा में आत्मा का आसेचन रूप विधान से मेर की प्रतीति नहीं होनी।

इस प्रकार जब 'तथा शब्देऽनुकूलमिति' भूति का अर्थ स्थिर हो जाता है तब पूर्वोक्त जो आसेचन-भूति एकत्व-भूति और दर्शन-भूति ये तीन भूतिवाँ हैं, इनमें आत्म-भूति और एकरस-भूति परस्परविरुद्ध नहीं होती प्रत्युत अनुकूल ही होती हैं। 'अक्षर दर्शन-भूति' निरुद्ध-ही प्रतीत होती है। तथापि वस्तुतः विचार करने से कुछ भी विरोध नहीं रहता। कारण यह है कि प्रत्यक्ष का अर्थ होता है—निजिब चैतस्यो का ऐक्य अर्थात् एक होना। आत्म-चैतन्य ज्ञान-चैतन्य और विपक्ष-चैतन्य इन तीनों चैतस्यो की जब एकता हो जाती है तब उसी को 'प्रत्यक्ष' कहते हैं। उन निजिब चैतस्यो के ऐक्यरूप प्रत्यक्ष में मेर का मान होना आवश्यक नहीं है। कहीं मेर का मान होता है और कहीं नहीं भी। तत्तिरूप वट आदि का प्रत्यक्ष में मेर का मान होता है और निर्बिकल्प आत्मैक्य-प्रत्यक्ष में मेर का मान नहीं होता। इत्युक्त, इतन में मेरावाच की आवश्यकता नहीं होने के कारण दर्शन-भूति भी विरुद्ध नहीं होती, वह स्थिर होता है।

आत्मप्रत्यक्ष का स्वरूप

'वत्तावाप्यपेक्षाद्वय' (ब्रह्मसूत्रम् १.४.१९) पर भूति अक्षर को तात्पर्यवत् बताती है। नहीं अपेक्षात् इस पञ्चमन्य पर का अपेक्षाम् वह प्रथमान्त ॥ अर्थ मापः यह आचार्यों ने माना है। नहीं तब कि शङ्कराचार्य रामानुजाचार्य आदि प्रबान आचार्यों ने भी नहीं माना है। इस अर्थ में किसी का भी विवाद नहीं है। अपेक्षाम् का प्रत्यक्ष ही अर्थ होता है। अब यहाँ विचार उपस्थित होता है कि प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग तो तीन अर्थों में होता है—'वदस्य प्रत्यक्षम्'—यहाँ ज्ञान अर्थ में 'वदः प्रत्यक्षः' नहीं विपक्ष अर्थ में और 'वदस्य आपर्ण प्रमाण प्रत्यक्षम्' यहाँ विपक्षविरोध के साधन में भी प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग देखा जाता है। किन्तु, इस महत् भूति का अर्थ क्या है वह विचारणीय है।

जबकि इन तीनों अर्थों में प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग होता है तथापि ज्ञानविरोध ही इतना मुख्य अर्थ माना जाता है विपक्ष और साधन में जो प्रयोग देखा जाता है वह गौण अर्थात् सहाय-भूति ही है। प्रत्यक्ष शब्द का तीनों अर्थों में मुख्य मासकर अनेकार्थ मानना अनुचित नहीं है। कारण यह है कि अनेकार्थ मानने में अनेक गोरव हो जात है। एक या सस्वरूप की कल्पना ही गोरव है वृथा बर्था का

वात्पर्य समझने के लिए संयोग, विप्रयोग आदि की कल्पना में गौरव हो जाता है। जहाँ परस्परविरुद्ध अनेक अर्थ प्रतीय हात हैं, वहाँ लक्षणा से निर्वाह न होने के कारण ही अगत्या अनेकार्थ मानकर गौरव स्वीकार करना पड़ता है। जैसे, ऐम्बल आदि पदों में लक्षणा से काम न चलने से अनकार्थ माना जाता है। उसी प्रकार, यदि सब अनेकार्थ मान लें, तो लक्षणा का कोई शिष्य ही नहीं रह जाता। इसलिए उक्त भुक्ति में मुख्य अर्थ के सम्मन होने से गौरव अर्थ मानना अनुचित हो जाता है। इस स्थिति में ब्रह्म प्रत्यक्ष ज्ञानरूप ही है, और आत्म-वैतन्य का ही नाम प्रत्यक्ष ममा (ज्ञान) है, यह सिद्ध हो जाता है। यही प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्ष्य भुक्ति-सम्मत भी है।

वैशेषिक आदि 'इन्द्रियबन्धु ज्ञानं प्रत्यक्षम्' वह जो प्रत्यक्ष का लक्ष्य करत है वह शुद्ध और भुक्ति-सम्मत नहीं है। क्योंकि, ब्रह्म नित्य होने के कारणबन्धु नहीं हो सकता। नियमाकार का मनोवृत्ति है वही इन्द्रिय-बन्धु है, और उस वृत्ति से शुद्ध का ज्ञानस्वरूप ब्रह्म वैतन्य है, उसी की उपाधि वह मनोवृत्ति है, इसलिए वृत्ति में जो ज्ञानत्व का व्यवहार होता है, वह औपचारिक माना जाता है। इसी प्रकार के औपचारिक ज्ञान में ब्रह्मा और हरम की अपेक्षा रहती है। मुख्य जो आत्मस्वरूप ज्ञान है उसमें ब्रह्मा और हरम की अपेक्षा नहीं रहती। वैतन्य और ज्ञान में दोनों पर्यायवाची शब्द हैं, वे मिश्रार्थक नहीं हैं। जब वही आत्मवैतन्य आविर्भूत होता है तभी 'ज्ञान हुआ' इस प्रकार का व्यवहार लोक में होता है। एक बात और भी जानने योग्य है कि वैतन्यरूप ज्ञान का आविर्भाव सर्वत्र नहीं होता किन्तु विशुद्ध-सात्त्विक स्वच्छ भावस्थान में उन्हीं में ज्ञानरूप वैतन्य का आविर्भाव होता है। पर आदि की अपेक्षा इन्द्रियाँ स्वच्छ हैं। उनकी अपेक्षा भी मन स्वच्छतर है और उसकी अपेक्षा भी मनोवृत्ति स्वच्छतर है।

इसमें यही सिद्ध होता है कि मूर्त अमूर्त चेतन और अचेतन आदि सकलप्रपञ्च में निम्नतर विद्यमान रहता हुआ भी ज्ञानस्वरूप आत्मवैतन्य अत्यन्त स्वच्छतम मनोवृत्ति में ही आविर्भूत होता है, जिस प्रकार वायुश आदि में पर्याय नियोग (पॉलिण्ड) से स्वच्छता का काम पर ही उसमें प्रविविध का प्रादुर्भाव होता है, अवस्था नहीं। इसमें यही सिद्ध होता है कि नियमाकार मनोवृत्ति में आविर्भूत का ब्रह्म वैतन्य है उसीका प्रत्यक्ष शब्द से साक्ष्य में व्यवहार होता है। यद्यपि पर आदि अप्रवृत्त पदार्थों में भी विद्वत्त्व ब्रह्म का ही आविर्भाव होता है, यद्यपि पर आविर्भाव पर आदि विपरीतस्वरूप से होता है साक्षात् नहीं। जब ब्रह्म का साक्षात् आविर्भाव होता है उस समय तो वह शुद्ध ही हो जाता है। इसीलिए, भुक्ति में 'बलाकाद्वरादात् ब्रह्म' ऐसा साक्षात् अपरोक्ष अर्थात् प्राप्य बताया है। इसमें सिद्ध होता है कि जब ब्रह्म वैतन्य नियमाकार-मनोवृत्ति में अवस्थित अर्थात् शुद्ध होकर आविर्भूत होता है उसी समय वह ज्ञानशब्द का प्राप्य कहा जाता है यही भीत दर्शनों का सिद्धांत है। जब वही ज्ञानविषय वैतन्य में भिन्न प्रकार में आविर्भूत होता है तब 'पठ' कहा जाता है और इससे भिन्न 'प्रत्यक्ष'।

इसका रहस्य यह है कि साक्ष्य में जो कार्य पर इस प्रकार का प्रवृत्त होता है वही नियम देख में मन के ज्ञान-ज्ञान में कारण रूपवर्धित वैतन्य का

विषयवैतन्य से मिला अविर्भाव नहीं होता, और शास्त्रीय आत्म प्राप्त्य में तो इष्टा और इष्ट का भी भेद माहित नहीं होता है। इसलिए, अज्ञ-वैतन्य और विषयवैतन्य में कुछ भी भेद नहीं रहता। यही—‘यत्ताद्यादपरोक्षादज्ञ’—इस भ्रुति का तात्पर्य है। इससे विदित होता है कि आत्मस्वरूप को ज्ञान है यही निर्विकल्पक है। जौनिक और शास्त्रीय निर्विकल्पक में इतना ही भेद है कि शास्त्र में ‘इदकिञ्चित्’ इस निर्विकल्पक ज्ञान में इष्टयगत विशेषता का भान नहीं होता और शास्त्रीय निर्विकल्पक का आत्मस्वरूप है उसमें इष्ट और इष्टा—उभयगत भेद का भी भान नहीं होता। इसलिए, आत्म वाङ्मात्कार को निर्विकल्पकतर कह सकते हैं।

पाण्ड-विमोह का स्वरूप

उदाहृत भ्रुतियों में निर्दिष्ट आत्म-विज्ञान का स्वरूप ब्रह्मसम्भार संज्ञा में दिखाया गया जब क्रमप्राप्त पाण्ड-विमोह (बन्धनभ्रुति) के स्वरूप का सिद्धान्तन करवा जाता है। बन्ध के लक्षण का ही नाम ‘पाण्ड’ है और शरीर के धारकत्व का नाम बन्ध। बन्ध का मूल अविद्या-अन्वि है और वह कर्म से सम्पादित किया जाता है। नाम और कपालक कार्य-कारण के संघात को ‘शरीर’ कहते हैं।

कुसुमा पिपासा शोक मोह बरा मृत्यु बन्ध तुल्या मय सुख और दुःख इत्यादि भितने शरीर के कर्म प्रतीत होते हैं वे सभी बन्धमूलक ही हैं। बन्ध को ही मृत्यु-मुक्त कहते हैं। यह ज्ञेयप्रतिपादक भ्रुतियों के ऊपर स्वाम होने से स्पष्ट प्रतीत हो जाता है। अविद्या ही मुख्य पाण्ड है यह भी विदित है। सम्मूलक भितने शरीर अविद्या ही सभी अविद्या-बन्ध होने से ही पाण्ड बने जाते हैं। उली अविद्या रूपी पाण्ड का जो विमोह है उलीको पाण्डविमोह पाण्डहानि पाण्डविमोचन इत्यादि शब्दों से अविदित किया जाता है। इसका तात्पर्य अशरीरत्व-स्वप्ति है।

जब आत्मवाङ्मात्कार से शरीरत्व की निवृत्ति किंच प्रकार होती है इसका निर्देश किया जाता है। ‘परिमन् सर्वमि भूतानि आत्मेशाभुक्तिमानतः’ इस भ्रुति में आत्म-वाङ्मात्कार से समस्त भूतों का आत्मस्वरूप हो जाना बताया गया है। यहाँ भूत शब्द से पञ्चभूतमय अक्ष-मपञ्च का ही प्रत्यक्ष होता है। जब यहाँ आशङ्का नहीं होती है कि आत्मवाङ्मात्कार से अक्ष मपञ्च आत्मस्वरूप किंच प्रकार ही बनता क्योंकि ज्ञान मात्र से अन्ध का अन्ध रूप हो जाना असम्भव है। विज्ञान से अन्ध की अन्धक्यता यदि म मानी तो भ्रुति से विरोध हो जाता है। इसलिए मपञ्च आत्मा का ही विमोह है। इस प्रकार विमोहवाद को अगत्या स्वीकार करना ही पड़ता है। यदि विमोहवाद का आशय लेने में तो शब्द का अर्थवाच ही नहीं होता; क्योंकि भित प्रकार एतु में निर्वर्तमान जो वर्ण है वह एतु के वाङ्मात्कार होने से एतु रूप ही हो जाता है उली प्रकार आत्मा का विमोह जो चेतनाचतनात्मक अक्षिप्त मपञ्च है वह भी आत्मवाङ्मात्कार से आत्मस्वरूप ही हो जाता है यह स्पष्ट है। यदि भूत-मात्र आत्मस्वरूप हो जाता है तो भूतमय शरीर का भान आत्मज्ञान के बाव शरीरत्वेन

आत्मा से पूछें कि किस प्रकार हो सकता है ? इससे आत्मसाक्षात्कार के बाद अशरीरत्व की स्थिति सिद्ध हो जाती है, और यही पाशविमोचन है।

आत्मस्वरूप-सम्पत्ति

अब पूर्वोक्त भूतियों में जो आत्मस्वरूप सम्पत्ति का निवेश है उसकी मोर्मांश की जाती है—‘यस्तु विज्ञानवान् भवति’ इस भूति में बताया गया है कि आत्म साक्षात्कारवाला पुरुष उस स्थान को प्राप्त करता है जिससे पुनर्जन्म नहीं होता। वह स्थान विशेष कैसा है ? इस विज्ञानवादी में ‘परमेश्वर पुरुषमुपैति दिव्यम्’ इस मुखक भूति के साथ एकतावस्था करने से दिव्य पुरुष-रूप ही स्थान-विशेष प्रतीत होता है। अब यह प्रश्न उठता है कि उस दिव्यपुरुष की प्राप्ति को होती है वह मेदेन प्राप्ति होती है या अमेदेन ? सब भूतियों के सम्बन्धात्मक विचार करने से इसका समाधान यही होता है कि अमेदेन प्राप्ति होती है। मेदेन प्राप्ति मानने में बहुत भूतियों का विरोध हो जाता है। जैसे—

‘यस्मिन् सर्वं भूतानि आत्मैवाभूत्’ ‘एवमात्मा भवति’, ‘ब्रह्मैव भवति’, ‘स तदम्बत्’ स इदं सर्वं भवति परमेव भवति’, ‘सर्वमात्मैवाभूत्’ इत्यादि अनेक भूतियाँ उक्त अमेद को ही पुष्ट करती हैं। इसके अतिरिक्त एव शब्द में मेद का निवेश भी करती हैं।

वहाँ यह आशङ्का होती है कि आत्मसाक्षात्कारवाला पुरुष यदि सर्वात्मक, अर्थात् सर्वस्वरूप हो जाता है तो—‘लोऽनुते सर्वान् कामान् सह। ब्रह्मणा विपश्चिता’ (तै २।१।२)—मोक्षप्रतिपादक इस भूति में मोक्षवस्था में जो सब कामनाओं की प्राप्ति बताई गई है, उसकी शक्ति किस प्रकार हो सकती है ? क्योंकि उस अवस्था में दानियों से मिष्ट जाई भी पचाय या ब्रह्म भी नहीं रह जाता जिसकी प्राप्ति सम्भावित हो। इसका उत्तर यह होता है कि—‘सर्वान् कामान् अनुते’—भूति में बताया गया है जिसका अर्थ सब कामनाओं का उपभोग या प्राप्ति हाथ सम्पन्ने हैं। ‘यदा सर्वं प्रमुष्मन्ते कामा वेऽस्य हृदि भिताः’—इस भूति में मोक्ष अवस्था का ही प्रतिपादन करती है। यहाँ अवस्था में सब कामनाओं का विमोचन बताया गया है। इन दोनों भूतियों में परस्पर मासमान को विरोध है। उसका परिहार पढ़ते करना आवश्यक है जिससे उक्त शंका का भी परिहार स्वयं हो जाता है। विराट्-परिहार के लिए भूति में उक्त प्रत्येक पद के ऊपर ध्यान देना होगा।

कामा वेऽस्य हृदि भिताः—भूति में ‘हृदि भिताः’ इस पद में और ‘लोरगुने सर्वान् कामान्’—इत्यादि भूति में ‘ब्रह्मणा एव सह से विरोध का परिहार स्पष्ट प्रतीत हो जाता है। ‘हृदि भिताः कामाः’ का तात्पर्य है—मनोगत कामनार्थ। इससे भूति का तात्पर्य है कि वे वस्तुएँ मुझे प्राप्त हो इस प्रकार की या मनोगत कामनार्थ हैं उनका समुक्त मास या अत्यन्तनाश-रूप प्रमाणन होता है और मनोगत कामनाओं से मिष्ट बाहर की कामनार्थ हैं उनका ब्रह्म-रूप से व्यापन के अर्थ में दाना भूतियों का कामकरण है। कुछ कामनाओं का विमोचन और कुछ कामनाओं का स्वीकार,

इस प्रकार अर्थ करके भुक्तियों के विरोध का जो परिहार किया जाता है वह कुछ नहीं प्रतीत होता। कारण यह है कि कामाः और कामान् का विरोध दोनों में 'सर्वे' और 'त्वां' दिया है जिसका समस्त कामनाएँ ऐसा तात्पर्य होता है।

भुक्ति का अर्थ

यह शब्द का अर्थ साहित्य होता है और यह साहित्य नित्य ठाकाई है—'येन कस्य साहित्यम्' अर्थात् किसके साथ किसका साहित्य। यदि 'येन' इस आकांक्षा की पूर्ति 'ब्रह्मणा' क साथ करें तो मुक्त नहीं होता है। कारण यह है कि भुक्ति में 'तोऽनुते त्वान् कामान्' यह वह एक वाक्य है और 'ब्रह्मणा विपश्चिता' यह दूसरा। इसी प्रकार साम्प्रदायिक पाठ है। और, वाक्यान्तर में प्रयुक्त जो नित्य ठाकाई यह है उसकी पूर्ति वाक्यान्तर में प्रयुक्त शब्द से करना बिना किसी विरोध कारण के अयुक्त का अनुचित समझा जाता है।

इतलिय, कामनाओं में ही एक कामना के दूसरे कामना के साथ परस्पर साहित्य का प्रसङ्ग किया जाता है, जिसका अर्थ एक काष्ठ में या साथ साथ अर्थ होता है। जैसे सर्वे सर्वे समुत्पत्तिः (सब लोग एक ही बार या साथ-साथ उत्पत्ति हुए) इस वाक्य में होता है। इसीसे 'कस्य' इस आकांक्षा की भी पूर्ति हो जाती है। इसका फलितार्थ यह होता है कि जानियों का सब कामनाओं के साथ एक काष्ठ में सम्मिल हो जाता है। नहीं एक बात और भी सातत्य है कि कामनाओं के साथ सम्मिल का नाम कामनाओं की प्राप्ति नहीं है बल्कि कामनाओं की व्याप्ति है। कारण यह है कि भुक्ति में 'अस्तुते' यह जो पाठ है उसमें 'अस्' व्याप्ति संवाते 'न' इस व्याप्ति अर्थ में पठित स्थायित्व का वाद का ही प्रयोग किया गया है जिसका अर्थ 'व्याप्ति' होता है 'प्राप्ति' नहीं।

अब जानियों का शब्द 'एष', 'एष' आदि अश्लेष कामनाओं की व्याप्ति किस प्रकार होती है। इस आकांक्षा की पूर्ति के लिए दूसरे वाक्य में आता है—'ब्रह्मणा'। अर्थात् ब्रह्म रूप से ही अश्लेष कामनाओं की व्याप्ति करता है। ब्रह्म क्या है। इस आकांक्षा का उत्तर—ब्रह्म क विरोध 'विपश्चिता' पर से देते हैं। विपश्चिता का अर्थ है—वि विरोध प्रत्यय—देखता हुआ चित्-चित्तम्। अर्थात् स्वयं प्रकाशमान नाम ही इसकी विरोधता है। तात्पर्य यह है कि आन्तर जो स्वयं चित् अर्थात् ज्ञान है उसी से सब शब्द आदि विषयों को वह देखता है बाह्य रूप से नहीं। मार्गार्थ नहीं होता है कि जानी स्वयं प्रकाशमान हो जाता है और ब्रह्म-रूप से ही अश्लेष प्रपञ्च की व्याप्ति करता है। 'ब्रह्मिद् ब्रह्मैव महति'—इस भुक्ति में भी कहा गया है वही 'तोऽनुते' इत्यादि भुक्ति में भी पर्वान से वर्णित है।

साम्य का उपपादन

अब यहाँ एक आकांक्षा और होती है कि 'निरञ्जना परमं साम्यमुपैति'—इस भुक्ति में साम्य का प्रतिपादन किया गया है और साम्य-मैह पठित होता है। इस स्थिति में आत्मा का एतत्त्व प्रतिपादन करनेवाली भुक्ति विरल हो जाती है। इसका उत्तर

यह होता है कि साम्य भेद-परिच्छिन्न ही होता है, इस प्रकार का कोई नियम नहीं है। कहीं भेद-परिच्छिन्न और कहीं भेदापरिच्छिन्न, दोनों प्रकार का साम्य होता है। यहाँ 'आत्मैवाभूत्' इत्यादि उदाहरण अनेक भूतियों की एकप्रायता से साम्यत्व के लिए भेद से अपरिच्छिन्न साम्य का ही ग्रहण किया जाता है। भेद-परिच्छिन्न साम्य का नहीं। भेदापरिच्छिन्न साम्य को ब्रह्माकारियों में भी 'इव शब्द' के अर्थ-निरूपण के प्रसङ्ग में स्वीकार किया ही है। इसी के अनुसार ब्रह्माकारियों में भी ऐसे स्थलों में अनन्वयात्मकता का उदाहरण दिया है—'रामराक्षसोर्ध्वं रामराक्षसोर्ध्वं' इत्यादि। एक बात और है, 'परमं साम्यम्' में जो साम्य का विशेषण 'परमं' दिया है उसका अर्थ असम्भ्रम साम्य ही होता है और अपना असम्भ्रम साम्य अपने साथ ही हो सकता है, दूसरे के साथ नहीं। यदि भेद-परिच्छिन्न साम्य को ही मान लें, तो किस धर्म से साम्य लिया जाय इस प्रकार विशेष विज्ञाता होती है। यदि इस विज्ञाता के परिहार के लिए सुखातिव रूप विशेष धर्म को मानें तो सुख के साथ-ही-सुख-कर्म की मानना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि, सुख का कारण पुण्यकर्म ही होता है। यहाँ भूति में आया है—'पुण्यपापे विषमं, अर्थात् समस्त पुण्य-पाप को नष्ट कर साम्य को प्राप्त करता है। दूसरी बात यह है कि भूति में निरञ्जन' यह विशेषण दिया है, जिसका अर्थ होता है, किसी प्रकार के सम्बन्ध से रहित होना। जिसका कोई भी सम्बन्ध नहीं है, उसका किसी भी धर्म से साम्य नहीं कह सकते। इसलिए, भूति का यही तात्पर्य सिद्ध हो सकता है कि आत्मसाक्षात्कारवाला पुरुष, पुण्य और पाप, दोनों प्रकार के कर्मों का त्याग कर कर्मबन्ध शरीर आदि सम्बन्ध से रहित हो अपने ही साथ साम्य को प्राप्त करता है; अर्थात् उपमा-रहित हो जाता है।

शोकादि-राहित्य का विचार

अब शोकादि-राहित्य का विचार किया जाता है। यहाँ आदि-पद से मोह भय, अगम्य, मरण, सुख, दुःख का ग्रहण समझना चाहिए। उक्त भूतियों में हमी का अभाव कहा गया है। हमी की समष्टि का नाम संसार है। 'प्रियाप्रियेन स्पृष्टता'—इस भूति में प्रिय और अप्रिय शब्द में सुख, दुःख का ही ग्रहण किया जाता है। सुख का नाम प्रिय और दुःख का अप्रिय है। शब्द अर्थ आदि का विषय है। वे स्वरूप से ही प्रिय नहीं हैं किन्तु सुख के अनेक होने के कारण ही प्रिय बने जाते हैं। इसलिए शब्द आदि विषय प्रिय शब्द के कारण नहीं होते। इसमें भूति में जिस प्रकार दुःख का अभाव होता है उसी प्रकार सुख का भी अभाव होता है। देवतादियों के मध्य में अप्रिय व निषेध में ही भूति का तात्पर्य माना जाता है प्रिय के निषेध में नहीं। बल्कि उनका कहना है कि सुखातिव की प्रतीति भूति में होती है। परन्तु, यह भूति के अद्वयार्थ में विज्ञा हो जाता है। व प्रियाप्रियेन स्पृष्टता: इस अर्थ-निरूपण में अप्रिय के साथ प्रिय के निषेध में ही भूति का तात्पर्य स्पष्ट प्रतीत होता है। एक बात और है कि प्रिय और अप्रिय व स्वर्ग का कारण शरीर का सम्बन्ध ही है और शरीर के साथ सम्बन्ध नष्ट होने पर अप्रिय स्वर्ग के लक्षण ही प्रिय स्वर्ग के निषेध में ही भूति का

तात्पर्य सिद्ध हो जाता है। 'कारणाभावात् कार्याभावः'—कारण के अभाव में कार्य नहीं होता यह सिद्धान्त सर्वमान्य है। इस स्थिति में भिन्न और अधिभेद दोनों के नियम में ही भुक्ति का तात्पर्य सिद्ध होता है।

आत्म-विज्ञान आदि में क्रम

'ज्ञाननिर्मलनाम्नात्वात् पार्श्वं दहति पवित्रतः'—इस भुक्ति में पञ्चमन्तनिर्देश से आत्म-विज्ञान और पार्श्व-विमोचन में हेतुहेतुमन्त्राव धर्म धर्मित होता है। अर्थात्, आत्म-विज्ञान कारण और पार्श्व-विमोचन कार्य है। अन्य भुक्तियों में भी 'इष्टे' 'जाता' विज्ञानतः, निष्ठाप्य' इत्यादि हेतुगमित शब्दों से भी उक्त ही धर्म प्रतीत होता है। इसी प्रकार 'नामस्मृतिमुक्तः' 'परस्परं पुरुषमुपैति' 'पुरुषपापे विभूय' 'निरञ्जनः परमं ताम्यमुपैति' इत्यादि स्वर्णा में पार्श्व-विमोचन और आत्मस्वरूप-सम्पत्ति में हेतुहेतुमन्त्राव प्रतीत होता है। इसी प्रकार आत्मस्वरूप-सम्पत्ति और शोकान्ति-राहित्य में भी हेतुहेतुमन्त्राव धर्मित होता है। 'वरिष्ठं सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विज्ञानतः तत्र को मोहाः को शोकः एकत्वमनुपस्पृशः'—इसमें भी हेतुहेतुमन्त्राव धर्मित होता है। यद्यपि यह निबन्ध है कि जिस पदार्थ में हेतुहेतुमन्त्राव गूढ़ा है उसमें कम अवश्य रहता है तथापि वहाँ कम विद्यमान रहता हुआ भी कथित नहीं होता है। क्योंकि वहाँ कारण कार्य को इतना स्पष्ट उत्पन्न करता है कि कम रहता हुआ भी वह प्रतीत नहीं होता। इसी अभिप्राय से आत्मैवाभूद्विज्ञानतः भुक्ति में 'विज्ञानतः' शब्द में वर्तमान ज्ञान का शेषक शतुप्रत्ययान्त का निर्देश किया है। इसका कथितार्थ नहीं होता है कि आत्म-विज्ञान अधिष्ठाता काम कार्य शरीर आदि पार्श्वों के विमोचन द्वारा आत्मस्वरूपता का अनुभव करके शोक-मोहादि से मुक्त कर देता है। वही शेष-पदार्थ भुक्ति-सम्पन्न होता है। शेषकपदार्थ न इसी को अपने वर्णन में छिद्र किया है।

मोक्ष में कर्म के सम्बन्ध का नियम

बहुत जाग्रो में मोक्ष को कर्मवन्ध और मोक्षान्तरा में भी कर्म-सम्बन्ध माना है परन्तु यह भी सिद्धान्त नहीं है। क्योंकि पूर्वोक्त अनेक भुक्तियों में विरोध हो जाता है। वहाँ तक कि 'न कर्मणा न प्रजया जनेन'—इत्यादि भुक्ति से असृष्टत्व-प्राप्ति में कर्मवन्धन का नियम भी किया है। 'मास्वकृताः कृतेन'—इस भुक्ति का भी मोक्ष के कर्मवन्धन के नियम में ही तात्पर्य है। इसी प्रकार, 'न कर्म क्षिप्यते मरे' इति कर्म शुभाशुभम्' सर्वाणि कर्माणि दग्धा—इत्यादि अनेक भुक्तियों से मोक्ष में कर्म-सम्बन्ध का नियम भी किया गया है। और भी वन्धप्रतिपादक भुक्तियों की समालोचना करने से मोक्ष में कर्म-सम्बन्ध का अभाव ही सिद्ध होता है। वन्ध और मोक्ष दोनों परस्पर-विरोधी और परस्परव्यतीत पदार्थ हैं। इस अवस्था में जिस प्रकार परस्परविभेद दो पदार्थों में एक ने स्वरूप का निर्धारण कर लेने पर दूसरे का स्वरूप-निर्धारण उसके विपरीत अर्थात् अस्तिष्ठ हो जाता है उसी प्रकार वन्धप्रतिपादक भुक्तियों से वन्ध के स्वरूप का निश्चय करने पर, मोक्ष का स्वरूप उसके विरुद्ध अर्थात् सिद्ध हो जाता है। वन्धप्रतिपादक भुक्तियों में तो कर्म को वन्ध का अभ्यगिनीय बताया गया है अर्थात्

वहाँ कर्म है, वहाँ बन्ध अवश्य है और जहाँ बन्ध है, वहाँ कर्म भी अवश्य है। 'न हास्य कर्म क्षीयते' (बु १।४।१५) 'तदेव सक्त सह कर्मयोगेति' (बु ४।४।१६) 'पुनरेत्यस्मी लोकाप कर्मणः' पुण्या है पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन' (बु १।२।११); 'एष क्षेत्र साधु कर्मकारयति यमेभ्यो लोकभ्योऽथो निनीयते' (की १।८) —इन सब भुक्तियों की समाजाचना से यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि बन्ध और कर्म दोनों परस्पर अव्यभिचारित हैं, अर्थात् एक के बिना एक नहीं रह सकता। इसलिए, पुनोक्त मोक्ष ही भुक्ति-सम्मत होने से भौत और युक्त भी है। भुक्ति का माननेवाला कोई भी इसका अग्र्यता नहीं समझ सकता।

छाङ्गराचार्य के अद्वैत दर्शन का औचित्य

यह भुक्तियों के समन्वय का विमर्शनमात्र कराया गया है। इसी प्रकार, विचारप्रवृत्ति और विपरीत में भी सब भुक्तियों का यथागति एकत्र कर—उनके परम प्रतीयमान स्वरूप, मुख्य अर्थों का त्याग न कर—एकवाक्यतया समन्वयात्मक विचार करने से छाङ्कर दर्शन का जो सिद्धान्त है, वही भीतर और सबसे ठीक स्तर का प्रतीति होता है। यद्यपि छाङ्कर दर्शन में भी किन्तु सिद्धान्त भुक्तिविच्छेद प्रतीति होते हैं, तथापि सूत्र विचार करने पर विशेष का लेश भी नहीं रह जाता। एक बात और भी ध्यान देने योग्य है कि औतों के तत्त्वावधारण के समस्त भुक्ति के सामने भुक्ति का कुछ भी आदर नहीं है, बल्कि उस समय भुक्ति में औत्तवीर्य ही रहता है। वही औतों का औचित्य भी है यह पहले भी कहा चुका है। एक बात और भी समझने योग्य है कि—'परमत्पञ्चतुः स भूतोत्पत्तयोः' (रवे १।१६) इत्यादि वर्णन भुक्ति के सर्वथा विच्छेद हैं जो भी द्वैतवादियों ने भी भुक्ति में उदासीन होकर स्वामात्रिक ही परमात्मा में द्रष्टव्य माना है, वही उनका औचित्य है। रामानुजाचार्य ने भी श्रीमात्र में लिखा है—नहि परमात्मन करणायत्तद्रष्टत्वात्मिकम् अविद्यु रमात्र एव। (श्रीमात्र ब बु १।१।१६) अर्थात् परमात्मा का जो द्रष्टव्य औत्तव्य आदि गुण हैं वे द्वैतियों के अर्थान्वित नहीं हैं किन्तु स्वामात्रिक ही हैं इस प्रकार उपर्युक्त विपरीत पर विचार करने से स्पष्ट हो जाता है कि छाङ्गराचार्य का अद्वैतदर्शन भीतर है।

अविद्या का विचार

छाङ्कर दर्शन में परमार्थभूत सत्त्व (पदार्थ) परमात्मा ही है। वही आत्मा सत्त्व है। वही आत्मा इक्ष्णु अर्थात् प्रज्ञा है। चित् और काम शब्द का भी वही वाच्य है। यह किसी प्रकार की विशेषता से शून्य अर्थात् निरीक्षण है। यह इस प्रकार का है ऐसा नहीं कहा जा सकता। यह अधिमय हानि से मन का भी अविरत है। उसी परमात्मा की शक्ति मायापदार्थ अविद्या है। सत्त्व रज और तमोमय जगत् का मूल कारण वही अविद्या है। यह आत्मशक्ति (अविद्या) पारमार्थिक सत्त्व न हानि के कारण अतत्त्वत्वा और व्यावहारिक सत्त्व होने में सत्त्वत्वा भी है। तमोमय जगत् का कारण ही अनिर्वचनीय भी नहीं जानी है। चित् के साथ इसका सम्बन्ध तीन प्रकार का होता है। जिस प्रकार आकाशसत्त्व आकाश, पृथ्वी,

मिष्टी आदि उ मीठर और बाहर उर्ध्व व्याप्त है, उठी प्रकार वह चित् भी अविद्या क मीठर और बाहर उर्ध्व व्याप्त है। अविद्या में उर्ध्ववर्धन से चित् की व्याप्ति होने से अविद्या क कार्य सकल पुनिनी आदि मूर्त्त पदार्थों में और बुद्धि आदि अमूर्त्त पदार्थों में चित् की व्याप्ति सिद्ध हो जाती है। वह एक प्रकार का सम्मिश्र हुआ। जिस प्रकार, स्वरूप स्वच्छ होने के कारण समीप वस्तु में रहनेवाली छवि का ग्रहण करता है, उठी प्रकार वह अविद्या भी अन्ततः गुणगण के बीजमूल होने पर भी स्वरूपतः स्वच्छ ही है इसलिए चित् को ग्रहण करती है। वही विद्वान्मात्र कहा जाता है। वह द्वितीय प्रकार है। जिस प्रकार दर्पण अपने सामने वर्तमान मुख आदि के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करता है उठी प्रकार यह अविद्या भी चित् क प्रतिबिम्ब को ग्रहण करती है, और प्रतिबिम्ब को चित् है उठका भी विद्वान्मात्र शब्द से व्यवहार किया जाता है। यह तीसरा प्रकार है।

ईश्वर और जीव

इन तीन प्रकारों में प्रथम प्रकार से चित् की व्याप्ति जिस प्रकार समझियत अविद्या में रहती है, उठी प्रकार अविद्यमूल अविद्या और उसके कार्यमूल पुनिनी आदि मूर्त्त पदार्थों और बुद्धि आदि अमूर्त्त पदार्थों में भी वह रहती है। जिस प्रकार, आकाश की व्याप्ति मूल-समूह में, मूल-द्वय में और उठक कार्यमूल बट-शराव आदि निखिल प्रपञ्च में सर्वत्र सर्वथा रहती है एवं द्वितीय और तृतीय प्रकार से होनेवाला चित् क साथ अविद्या का जो सम्मिश्र है वह स्वच्छ वस्तु में ही होता है। जिस प्रकार, स्वच्छ स्वरूप आदि मन्त्रिणी समीपवर्धन वस्तुओं की छवि का ग्रहण करती है अस्वच्छ मृत्तिका आदि नहीं उठी प्रकार दर्पण आदि ही प्रतिबिम्ब का ग्रहण करते हैं फल आदि नहीं। प्रथम प्रकार से आकाश की तरह चित् की व्याप्ति स्वच्छ और अस्वच्छ सकल पदार्थों में है। एक बात और भी है कि प्रथम या द्वितीय प्रकार से चित् का अविद्या से जो सम्मिश्र है उससे बुद्धि आदि में प्रतीयमान जो विद्वान्मात्र या चित्प्रतिबिम्ब है उसमें भी प्रथम प्रकार से पुन चित् की व्याप्ति रहती ही है। इस अवस्था में वह सिद्ध होता है कि जिस प्रकार बुद्धि चित् से अवच्छिन्न रहती है, उठी प्रकार विद्वान्मात्र या चित्प्रतिबिम्ब से भी। वही बात व आचार्यन लिङ्ग आत्मनोऽन्तरं (बु उ ३।५।११) इस वदक श्रुति से बोधित होती है।

आमात्र और प्रतिबिम्ब में बहुत कम अन्तर है। परन्तु, बुद्धि से अवच्छिन्न को चित् है उससे आमात्र और प्रतिबिम्ब में इस प्रकार अन्तर पैदा होता है—जिस प्रकार आकाश का काम अवकाश देना है। अवाकाश में अवकाश देने का काम करता ही है। अवकाश देने में अवाकाश बट की अपेक्षा नहीं करता उठी प्रकार इस शक्ति से अवच्छिन्न चित् भी कुछ चित् क कार्य का सम्पादन करता है अवाकाश की तरह अपनी उपाधि की अपेक्षा नहीं करता। वही मात्रा-समधि से अवच्छिन्न का चित् है वह ईश्वर पद का वाच्य होता है। वह ईश्वर मात्रा के कार्य लक्ष, रज और तम में सब गुण की उपाधि से कुछ होने से हरि रामेश्वर की

उपाधि से युक्त होने से ब्रह्मा और समोगुण की उपाधि से युक्त होने से शकर, इन तीन रूपों को धारण करता है। इन तीनों में वस्तुमान जो सत्त्व, रज और तम हैं, प मिलकुल मिश्रण नहीं है किन्तु अपने स भिन्न दोनों गुणों से अंशतः मिश्रित हैं। ये हरि, हर और हिरण्य-गर्भ भी ईश्वर से उपाधिवशात् भिन्न होने पर भी वस्तुतः अमिश्र ही हैं, जैसे मठाभ्यर्चार्थी बटाकाश मठाकाश से अमिश्र होता है। इसीलिए, इन तीनों को भी ईश्वर कहा जाता है। इसी प्रकार व्यष्टिगुण अविद्या में प्रतिबिम्बित हो चित् है, वह जीव-यव का वाच्य होता है। जिस प्रकार दर्पण में स्थित प्रतिबिम्ब दर्पण का अनुसारी होता है, अर्थात् प्रतिबिम्ब दर्पण के निम्नस्थ रहने पर निम्नस्थ रहता है और दर्पण के उन्नत रहने पर उन्नत। दर्पण में जो मलिनता आदि है, उनसे भी वह प्रभावित होता है। इससे जीव और ईश्वर, दोनों का औपाधिक होना सिद्ध होता है। मेघ केवल इतना ही है कि जीव उपाधिगुण अविद्या के अर्चन है और ईश्वर स्वतन्त्र है, माया के वश नहीं। 'रूपं कर्म प्रतिकूलो बभूव', एतस्य रूपं प्रतिबद्धमाय' (बु उ० २।५।१६) - 'मायामासेन जीवेशौ करोति (उ ता उ) इत्यादि अनेक श्रुतिर्वा इही सत्त्व को प्रतिपादित करती हैं। जो माया विद्युत् चित् को भी अपने सम्बन्ध-मात्र से विभक्त कर जीव ईश्वर आदि अनेक रूपों में विभाई देती है वह और उसका सम्बन्ध दोनों अनादि माने जाते हैं। सभी दर्शनकार अपने-अपने मत के अनुसार मूल कारण को अनादि स्वीकार करते हैं। इस कारण यह पदार्थ अनादि माने जाते हैं—जीव, ईश विद्युत् चित् जीव और ईश्वर का मेघ, अविद्या और उसके छाया चित् का योग। इसीको सत्त्वधारीक में इस प्रकार सिद्धा है—

‘जीव ईशो विद्युदो चित् तथा जीवैयचोमिदा ।

अविद्या लक्षितैर्वीगः पञ्चसाम्प्रतान्ध्याः ॥’

माया का चित् स जो सम्बन्ध है वह मानिक अर्थात् माया परिकल्पित ही है जिस प्रकार छुट्टि में रजत। चिदात्मा में जो माया का अभ्यास है वही अनादि है और जितने अभ्यास हैं सब छादि हैं।

अभ्यास का स्वरूप

अभ्यास किस प्रकार होता है इसके संबंध में निर्देश किया जाता है। सर्वप्रथम शुद्ध चिदात्मा में अनादि माया का अभ्यास होता है इसके बाद अभ्यास विशिष्ट चिदात्मा में माना के परिणामीभूत अहङ्कार का अभ्यास होता है। तबल शुद्ध चिदात्मा में अहङ्कार का अभ्यास नहीं होता; क्योंकि वह (शुद्ध चिदात्मा) स्वयं प्रकाश है। इसीलिए, लक्षिपत्रक अज्ञान नहीं हो सकता किसी रूप से अज्ञात का वस्तु है वही अभ्यास का अविद्याम हो सकती है। प्रथम अभ्यास तो अनादि है इसीलिए उसमें अज्ञान की अपेक्षा नहीं होती। अहङ्कार का अभ्यास से विशिष्ट जो चिदात्मा है, उसमें अहङ्कार के वश का काम संकल्प आदि है और इन्द्रिय का कर्म जो कारण आदि है उनका अभ्यास होता है। अहमिच्छामि 'अहं काया',

इस प्रकार की प्रतीति सर्वांशुमयविश्व है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि जिस विद्यात्मा में अहंकार का अभाव नहीं होता, उसमें इन्द्रियों के बर्तन जो काम सकल आदि हैं उनका भी अभाव नहीं हो सकता; किन्तु अल्पताहंकार विशिष्ट में ही काम आदि का अभाव हो सकता है। अहंकार के अभाव से विशिष्ट उन्नी विद्यात्मा में इन्द्रिय के बर्तनों का भी अभाव होता है। इन्द्रियाभ्यासविशिष्ट विद्यात्मा में इन्द्रिय के बर्तनों का अभाव नहीं हो सकता। क्योंकि 'अहं ब्रह्मा' (मैं ब्रह्म हूँ) इस प्रकार की प्रतीति किसी को नहीं होती।

एक बात और भी है कि, समीप रहनेवाली सभी वस्तुओं का अभाव अवश्य होता ही है। इस प्रकार का यदि कोई नियम रहता तब तो किसी प्रकार मानना ही होता परन्तु ऐसा नहीं है क्योंकि प्रतीति के अनुसार ही अभाव होता है अन्वया नहीं। यदि 'बहुरूपम्' इस प्रकार की प्रतीति होती, तो इन्द्रियों का भी अभाव समझा जाता परन्तु ऐसी प्रतीति नहीं होती है।

यहाँ एक कष्टा होती है कि यदि इन्द्रियों का अभाव न मानें तो इन्द्रियों के बर्तनों का अभाव किस प्रकार हो सकता है? इसका उत्तर यही है कि इन्द्रियों का कहीं अभाव नहीं होता है, यह बात तो नहीं है बल्कि केवल अहंकाराभ्यासविशिष्ट विद्यात्मा में इन्द्रियों का अभाव नहीं होता है, यही वास्तव है। सामान्याभ्यासविशिष्ट विद्यात्मा में तो इन्द्रियों का अभाव होता ही है; क्योंकि 'बहुधा परमामि' (ब्रह्म से वेदता हूँ), इस प्रकार का व्यवहार लोक में प्रसिद्ध है और वह प्रतीति ब्रह्म पर आदि के समान अव्यक्त इन्द्रियों को ही हो सकती है; क्योंकि भूत और मौक्तिक एकताप्रपञ्च विद्यात्मा में ही कल्पित हैं और अहंकाराभ्यासविशिष्ट को विद्यात्मा है उन्नी में मनुष्यादिवैशिष्ट्य से वेद का अभाव होता है; क्योंकि अहं मनुष्यः, इस प्रकार की प्रतीति लोक में अनुमूल है। एक बात और है कि वेद का भी सामान्य रूप से अभाव नहीं होता है क्योंकि 'वेदोऽहम्' (मैं वेद हूँ) इस प्रकार सामान्यतः प्रतीति नहीं होती। और भी, मनुष्यादि के अभाव से विशिष्ट को विद्यात्मा है उसमें स्वतन्त्रादि वेद-बर्तनों और पुनः मार्ग आदि बर्तनों का अभाव होता ही है, क्योंकि 'अहं ब्रह्मा' (मैं मोक्ष हूँ), ऐसी प्रतीति होती है, और पुनः के प्रकृत होने पर मैं ही प्रकृत हुआ इस प्रकार का भी व्यवहार लोक में देखा जाता है।

एक बात और भी व्याख्यान है कि 'अहं रजतम्' (यह रजत है) की प्रतीति से शुद्धि में तो रजत का अभाव होता है उस अव्यक्त रजत में शुद्धिगत को हवन्त्व-बन्ध है उसका पुनः अभाव होता है। इसी प्रकार पूर्णतः रजत-स्वभावों में अव्यक्त का मार्ग प्रशस्त है उनका पुनः अभाव होता है इसी को 'अन्वोन्वाभ्यास प्रथम' कहा है। जिस प्रकार, दो रजतों के परस्पर जोड़ने से वह प्रथम हो जाती है उसी प्रकार अभाव-स्वभावों में भी अन्वोन्वाभ्यास से वह प्रथम हो जाती है।

इस प्रकार की अभ्यासपरम्परा में भी कुछ विद्यात्मा किसी प्रकार भी अज्ञान (इच्छा) नहीं होता है। कारण अभाव का ही अविज्ञान है उसका आरोपित

वस्तु के साथ किसी प्रकार भी स्पर्श वस्तुतः नहीं होता। इस पर आश्रमियों ने भी कहा है—

‘नहि भूमिस्पर्शवती भृगुतुष्ट्या-बलं सखितुष्ट्यदिति ।

भृगुवारिपूरपरिपूरवती न नदी तपोपभुवं सृजति ॥

सात्यक ने यह दे कि ऊपर भूमि भृगुतुष्ट्या-बल की याहिनी सखिता का उद्बन्धन अर्थात् स्पर्श नहीं करती, और भृगुमरीचिकारूपी बल से परिपूर्ण नदी भी ऊपर भूमि का स्पर्श नहीं करती, अर्थात् ऊपर भूमि और भृगुतुष्ट्या बल का परस्पर कोई सम्बन्ध नहीं है। इसी प्रकार अनादि सम्बन्ध से चिदात्मा के साथ सम्बन्ध को माया है उसमें चिदात्मा घुस होने के कारण, भीतर प्रवेश करता हुआ और व्यापक होने के कारण उससे बाहर भी रहता हुआ परिलक्षित होता है। एवम्यकारेण माया से वस्तुतः असम्बन्ध चिदात्मा, माया उपाधि से युक्त होने के कारण ईश्वर कहा जाता है। कबल चिदात्मा में ईशित्व (शासनकृत्यत्व) होना सम्भव नहीं है; क्योंकि वह निर्वैयर्थ्य है। वह साक्षी होने के कारण मायाविशिष्ट भी नहीं हो सकता। प्रत्युत माया से असम्बन्ध ही रहता है। माया के जड़ होने से मायाविशिष्ट में साक्षित्व भी नहीं हो सकता है। इसलिये, चिदात्मा माया के सम्बन्ध से ईश्वर और माया से असम्बन्ध होने के कारण साक्षी भी कहा जाता है। माया भी चिदात्मा के सम्बन्ध से शुक्लवैयर्थ्य के द्वारा परिधामोन्मुक्त होती है और शुक्लवैयर्थ्य होने से ही अनेक प्रकार के परिधाम होते रहते हैं। कोई परिधाम रजोगुण और तमोगुण के अंशतः मिश्रण रहने से उत्पन्न प्रधान होता है वही शुद्ध सत्य प्रधान कहा जाता है। पुनः उस शुद्ध सत्य प्रधान के भी परिधाम रजोगुण-तमोगुण के अंशतः सम्मिश्रण होने से सत्य-प्रधान ही होते हैं। किन्तु, यह मलिनसत्य प्रधान कहा जाता है। इस प्रकार, मलिनसत्य प्रधान प्रकृति के अशुद्ध अन्तःप्रकार के सत्य प्रधान ही प्रकृति के परिधाम होते हैं।

यहाँ यह भी समझना चाहिए कि सत्य प्रधान अशुद्ध प्रकृति के जो परिधाम हैं उन्हीं में चित् का प्रतिबिम्ब पड़ता है। शुद्ध रजोगुण-तमोगुण प्रधान अथवा मलिन रजोगुण-तमोगुण प्रधान का प्रकृति के परिधाम है। उनमें चित् का प्रतिबिम्ब कभी नहीं पड़ता; क्योंकि वे शुद्ध रजोगुण या तमोगुण-प्रधान होने के कारण अत्यन्त होने से प्रतिबिम्ब के ग्रहण करने में असमर्थ होते हैं। और, सत्य प्रधान-अशुद्ध प्रकृति-परिधामों के समूह में भी चित् का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता है। जैसे अनेक दर्पणों के परस्पर सम्मिश्रित होने पर भी मिलकर एक प्रतिबिम्ब के ग्रहण करने में उनका अक्षमत्व ही देखा जाता है। इसी अशुद्ध मलिनसत्य प्रधान प्रकृति के अन्तः परिधामों में चित् के जो प्रतिबिम्ब हैं वे ही जीव कहे जाते हैं। इसी बात को विचारणभूमि में पञ्चदशी में सूत्रों में कहा है—शुद्ध सत्य प्रधान-प्रकृति के परिधामों को माया और मलिनसत्य प्रधान-प्रकृति के परिधामों को अविद्या कहते हैं एवं मायोपाधि से अशुद्ध चित् (चित्त) को ईश्वर और अविद्योपाधि से अशुद्ध चित् को जीव कहते हैं। इन दोनों (ईश्वर और जीव) में

अब वहाँ यह सम्यक् होता है कि सब भुक्तियों की उपपत्ति सिद्ध हो जाने पर भी परस्परविरुद्ध भेद, ऐक्य और भेद इन तीनों का यथान्वयों किया। इसका उत्तर यही होता है कि वेदात्म-वाक्यों की प्रवृत्ति मुमुक्षु जनो के हित के लिए ही हुई है और मुमुक्षुओं का परमसाध्य जो मात्त है, उसी का उपपादन ऐक्यप्रतिपादक भुक्तियों से किया गया है। मोक्ष का साधनमूल जो परमात्म-दर्शन है, वह साधकों के भेददर्शी होने के कारण हो भेदप्रतिपादक भुक्तियों से वर्णित है। भक्त भुक्ति आत्मदर्शन के मार्ग का बताती हुई कहती है—साधकों को चाहिए कि अन्तर्धामी होने के कारण परमात्मा का अनुसन्धान करे। भुक्ति के अर्थों के पानपूर्वक अध्ययन और मनन करने से उसका वास्तव्य स्पष्ट प्रतीत होता है कि पूर्वोक्त अर्थ ही युक्त है। इस प्रकार, और और परमात्मा के अन्वेष्ट (एकत्व) सिद्ध हो जाने पर भी किसी का मन्त्र होता है कि यदि आत्मा में एकत्व-धर्म मानते हैं, तो आत्मा सर्वेश्वर ही जाता है निर्विशेष नहीं रहता, जो शांति मूल का परम सिद्धान्त है। यदि एकत्व को न मानें, तब तो द्वैत गच्छे पक जाता है, अद्वैत सिद्ध नहीं होता। इसका उत्तर यही होता है कि एकत्व कोई प्रमाण्य नहीं है, बल्कि हित का अभाव-रूप ही है। अर्थात्, वहाँ हित का वर्णना अभाव है।

ब्रह्म में भुक्ति-प्रमाण की गति

‘न जीवा भिद्यते’ (छा उ ३।१।३) जीवाः स विद्येयः (श्वेत उ ३) इत्यादि अनेक भुक्तिर्वा जीव के नियम से प्रमाण्य हैं। इसी प्रकार ईश्वर के नियम में भी ‘ईश्वरा सर्वभूतानां (म ना उ १।७।४) तमीश्वराणां परमं भवेत्परम्’ (श्वेत उ ३।७) इत्यादि भुक्तिर्वा प्रसिद्ध हैं। परन्तु शुद्ध निर्विशेष और अवलम्ब विद्वत्प्रमाण्य तो किसी प्रकार भी भुक्ति का नियम नहीं हो सकता है और न अनुमान का ही। इस अवस्था में उक्त ब्रह्म किसी प्रमाण्य से सिद्ध नहीं होता। कारण वह है कि निर्विशेष और अवलम्ब मानने में वाच्य-वाचक-भाव-रूप सम्बन्ध भी उसमें नहीं होता इस अवस्था में वाच्य-वर्णादा से भुक्ति भी ब्रह्म के उपपादन में समर्थ नहीं होती। इस अवस्थाय को ‘ब्रह्म वाचो निवर्त्तन’ इत्यादि भुक्तिर्वा भी स्वर्ण स्पष्ट रूप में स्वीकार करती है।

इतना होने पर भी मुमुक्षु-जनो के कल्याण के लिए बहुरिधर भुक्ति भी किसी प्रकार नियम-मूल से शुद्ध विद्वत्प्रमाण्य ब्रह्म का वाच कराने में समर्थ हो ही जाती है। त्रिष प्रकार नवीना मायिका से उत्पत्ती लम्बी पृथ्वी है कि इस अनन्तमूर्त म तृप्तादा वति जीव है। उस समय वह मायिका लम्बा से कुछ भी मदी बोजनी। अब पुनः अंगुलि के निर्देश से पृथ्वी है कि क्या वह लाल मुरटा बांध मृगारा वति है। ता वह कहती है, नति अर्थात् नहीं। फिर लम्बी पृथ्वी है कि क्या वह हाथ में आ पड़ी निवे है वह वति है। उत्तर देती है—नेति इसी प्रकार जब लम्बी पृथ्वी पर उत्पत्ती लम्बी पृथ्वी उत्तर पाती है—नेति नेति। तब अन्त में उत्पत्ती व ही उत्तर अंगुलि निर्देशकर पृथ्वी है इस पर वह मदीना मायिका तुर हो जाती है कुछ भी नहीं बचती। इसी लीन उत्तर में वह प्युर लम्बी समस्त लम्बी है कि यही इसका वति है।

क इती मकार उ एया नेति नेति (बु उ ३।१।१६); 'अस्मूलम् अननु'
 बु उ ३।२।८) 'अशब्दमकारमपर्यम्' (क उ ३।१२) इत्यादि भुक्तिर्वा
 उपेय-मुक्त से ही अत्राद्य अलक्षण अभिन्न विद्वान् आनन्द उत्तरम्प मय के
 प कराने में उद्यत और परिताप हो जाती है।

मन्त्र का स्वरूप

चित् सम्बन्ध स माया का वा परिणाम होता है। उक्त पदार्थ निरूपण-मन्त्र म
 रहते ही कह चुके हैं। मूल और मौलिक निश्चित अनात्-प्रपञ्च मूर्त, अमूर्त और
 प्रमाहित तीन प्रकार के मन्त्र से जो पदार्थ कह जाय हैं वे सब माया के ही परिणाम हैं।
 माया और माया के परिणामों के साथ होनेवाला वा चित् का सम्बन्ध है वही मन्त्र है।
 मैं अक्ष हूँ, मैं सुखी हूँ मैं कुली हूँ और मैं शरीरी हूँ—इत्यादि अनेक प्रकार से उक्त
 अनुभव होता है। सुख-दुःख का चित्तना भी अनुभव होता है उसका मूल कारण
 मन्त्र ही है। 'न ह वै शरीरस्य क्ता प्रियाप्रिययोरपहिरिति' (आ उ ८।१।११)
 इस भुक्ति का भी यही तात्पर्य है। अर्थात्, जबतक शरीर का सम्बन्ध रहेगा, तबतक
 प्रिय और अप्रिय का अवधान अर्थात् नाश नहीं हो सकता। प्रिय अप्रिय का जो
 अर्थस्पर्श है वही मोक्ष है। जबतक द्वैत दर्शन रहेगा तबतक किसी प्रकार भी प्रिय और
 अप्रिय का अवलोकन नहीं हो सकता। इतीति, आत्मैक्यस्वरूप की सम्पत्ति
 अपेक्षित होती है। अर्थात्, आत्मैक्यस्वरूप की सम्पत्ति के बिना प्रिय और अप्रिय के
 अर्थस्पर्श-रूप मोक्ष भी दुर्लभ है। और, आत्मैक्यस्वरूप सम्पत्ति भी कर्म और कर्म-मूलक
 शरीरादि सम्बन्ध-रूप पाश विमोचन के बिना दुर्लभ ही है। आत्म-विज्ञान के बिना
 पाश विमोचन भी दुर्लभ ही है। आत्म विज्ञान भी अविचार के बिना दुर्लभ है। इति, अविचार
 प्राप्ति के लिए चित्त-शुद्धि परमावश्यक है। क्योंकि चित्त-शुद्धि ही, अविचार के
 सम्प्राप्तन द्वारा मोक्ष की इच्छा को उत्पन्न कर उसके द्वारा आत्म विज्ञान के प्रतिपन्न
 करने में सहायक होती है। जबतक चित्त की शुद्धि न हो तबतक अन्तःसाक्ष के लिए
 निष्काम कर्म अवश्य करने रहना चाहिए। निष्काम कर्म की कर्तव्यता के विषय में
 तीन कहनों (पञ्च मा प्रकार) की कल्पना की जाती है।

प्रथम कथ्य—निष्काम कर्म केवल चित्त-शुद्धि का कारण होता है। चित्त-शुद्धि
 हो जाने पर मोक्ष की इच्छा स्वभावतः हो जाती है। इसके बाद गुरु के उपदेश आदि के
 द्वारा आत्म-विज्ञान होता है। द्वितीय कथ्य—निष्काम कर्म ही चित्त-शुद्धि के द्वारा
 मोक्ष की इच्छा का कारण होता है। मोक्ष की इच्छा के बाद गुरु के उपदेश आदि से
 आत्म-विज्ञान होता है। तृतीय कथ्य—निष्काम कर्म ही आत्म-विज्ञान का कारण होता है।
 वह निष्काम कर्म ही चित्त-शुद्धि, मोक्षेच्छा और गुरु के उपदेश आदि के द्वारा आत्म-
 विज्ञान का सम्प्राप्तन करता है। प्रत्येक अवस्था में आत्मैक्य-विज्ञान के बाद द्वैत के
 दर्शन न होने से सेहतोऽपि कर्म का अवसर नहीं रहता और किसी काम के लिए
 कर्म की आवश्यकता भी नहीं रह जाती।

कर्म का उपयोग

अब प्रकरणावश, कर्म का उपयोग किस प्रकार होता है, यह विचारणीय है। निष्काम कर्म, चित्त-शुद्धि और मोक्षेच्छा, इन तीनों में कौन किसका कारण है और कौन किसका फल यह विचार का विषय है।

पहले यह जानना आवश्यक है कि निष्काम कर्म से ही चित्त-शुद्धि होती है, सकाम कर्म से नहीं। क्योंकि, सकाम कर्म तो राग-द्वेष-महो का ही उत्पन्न करता है, जिससे चित्त अशुद्ध ही रहता है। और, जबतक चित्त-शुद्धि नहीं होती, तबतक निष्काम कर्म भी नहीं हो सकता। कारण यह है कि राग-द्वेष-महो से मुक्त मन में निष्काम कर्म का आचरण सम्भव ही है। इस अवस्था में अन्वेष्योन्माभय-द्वय का होना अनिवार्य है। इसी प्रकार, मोक्ष की इच्छा होने पर ही चित्त-शुद्धि के लिए यत्न होना सम्भव है। चित्त-शुद्धि होने पर ही मोक्ष की इच्छा हो सकती है यह दूसरा अन्वेष्योन्माभय है। और भी निष्काम कर्माचरण के बाद ही चित्त-शुद्धि के द्वारा मोक्ष की इच्छा हो सकती है। मोक्ष की इच्छा होने के बाद ही निष्काम कर्म हो सकता है यह तीसरा अन्वेष्योन्माभय होता है। अब यहाँ तीनों की व्यवस्था किस प्रकार की जायगी यह विचारणीय है।

इसकी क्रमिक व्यवस्था इस प्रकार होती है—पहले अब सकाम कर्मों के फल का बार-बार अनुभव करने पर उन कमलों में अस्तित्व और अस्तिपरता की बुद्धि होती है तब चित्त में वैराग्य का अङ्कुर उदित होता है। उस वैराग्य में काम-द्वेष-महो के मूल होने पर चित्त की शुद्धि और मोक्ष की इच्छा होने लगेगी। यद्यपि निष्काम कर्माचरण श्रुतिनिहित होने में विद्यमान ही रहता है, तथापि वैराग्य के उदय होने के बाद सकाम कर्म का हाथ होने से तबतक शरीर मोक्ष की इच्छा बढ़ने लगती है। इससे सिद्ध होता है कि उक्त तीनों में कार्यकारणभाव उत्पत्ति में नहीं है किन्तु बुद्धि में ही है। अर्थात्, उक्त तीनों की लक्ष्यता से तीनों में उत्कर्ष का ही आचरण होता है।

साक्षात्कार के साधन

इस प्रकार, निष्काम कर्म के आचरण से अब चित्त तबतक शुद्ध हो जाता है जब तक मुमुक्षा उत्पन्न होती है। इसके बाद ही आत्म-विज्ञान सम्पादन करने के योग्य होता है। मोक्ष की तीव्र इच्छा यही है कि जिसने होने पर मुमुक्षु-सदृश भी मोक्ष के लिए प्रयत्न किए बिना नहीं रह सकता। आत्मसाक्षात्कार का ही नाम आत्म-विज्ञान है। जिस प्रकार माता अपने पुत्रों का उद्धार से उद्धार में प्रवृत्त करना के लिए अनेक प्रकार के यत्न करती है उसी प्रकार भुवि भी मुमुक्षुबन्धु का उद्धार में प्रवृत्त करना के लिए मोक्ष के साधनीभूत आत्मसाक्षात्कार का उद्देश्य करती है—
आत्मा वा र इन्द्रियः श्रोतव्यं मन्त्रगो निर्दिष्टानि तन्मयः। (श्रु. उ. १।४।६)।
अर्थात् आत्मा का दर्शन—साक्षात्कार करना या है। उपाय के बिना साक्षात्कार

होना असम्भव है, इसलिए भुक्ति दर्शन का उपाय भी स्वयं बताती है—‘जातम्’ अर्थात् भव्य करना चाहिए। ‘इशमस्तवमधि’ इस वाक्य में जिस प्रकार तन्त्र से ही इशम आत्मा का साक्षात्कार होता है, उसी प्रकार यहाँ भी शब्दरूप भुक्ति के भव्य से ही आत्मा का साक्षात्कार हो सकता है यही भुक्ति का तात्पर्य है।

इस प्रकार का साक्षात्कार आत्मा की अविरत भावना से ही हो सकता है। जिस प्रकार, पितृ के कर्मणः कर्म म होने से नास्तिकों को भुक्तियों पर विश्वास नहीं होता उसी प्रकार यदि भुक्ति के अर्थ में असम्भावना या विपरीत भावना से इतर विश्वास नहीं हो तो अविरत भावना भी असम्भव है। इसलिए, असम्भावना या विपरीत भावना की निवृत्ति के लिए मनन की आवश्यकता समझती हुई भुक्ति भव्य के बाद मनन, ‘मन्त्रम्’ का ही उपदेश करती है। निरन्तर आत्मनिपेक्ष अगुणध्यान का ही नाम मनन है। इसी का नाम अनवरत भावना है। अनवरत भावना के बिना निदिध्यासन नहीं हो सकता इसीलिए ‘मन्त्रम्’ के बाद ‘निदिध्यासितम्’—निदिध्यासन का विधान भुक्ति करती है। निदिध्यासन का अर्थ तन्मयता ही होता है।

मोक्ष का स्वरूप

मोक्ष में कुछ अपूर्ण वस्तु की प्राप्ति नहीं होती है किन्तु मूलस्वरूप में जीवात्मा का ही अवस्थान है यही ‘माक्ष’ कहा जाता है। उस अवस्था में कुछ अपूर्ण प्राप्ति नहीं रह जाता है। यद्यपि आत्मा का, ज्ञातव्यता म भी मूल स्वरूप में अवस्थान रहता ही है तथापि वह अज्ञात है अर्थात् उसे आत्म-स्वरूप का ज्ञान नहीं रहता। इसलिए, अज्ञान या अविद्या का नाश होना ही मोक्ष है यह सिद्ध होता है। श्रीकृष्णपादाचार्य ने मावदूषण-कारिका में लिखा है—

‘अविद्यास्तमयो मोक्षः सा च बन्धः कदाह्वयः’

अर्थात् अविद्या या अज्ञान के नाश का ही नाम मोक्ष और अविद्या का ही नाम बन्ध है। उस मोक्ष का लक्षण बन्ध एक ज्ञान (विद्या) ही है और क्योंकि आत्मसाक्षात्कार का ही नाम विद्या है। आत्मा के साक्षात्कार होने पर जीवित मनुष्य भी ब्रह्म ही है। इसीका नाम जीवब्रह्म है। इस मुक्तावस्था में द्वैत के भाव होने पर भी कोई छद्म नहीं है। जिस प्रकार, जैन में छिगिर (मोक्षिवाग्निह) आदि शेष छ हो चन्द्रमा देखे जाने पर हो चन्द्र किसलिए हुए, इस प्रकार का छद्मेह किसी को नहीं होता है। जबका चन्द्रेह होम पर भी बगल म एक ही चन्द्रमा है वृत्त नहीं इस प्रकार क आत्मा बन्धन से वह निवृत्त हो जाता है।

यद्यपि ज्ञात बन्धन से हो चन्द्रा के अज्ञान का नाश होने पर भी शेष से ही चन्द्रों का भाव होता ही है तथापि फिर राह्य नहीं होती कि ज्ञा ने वृत्ते चन्द्र को क्यों बसाया। इसलिए, जिस प्रकार दो चन्द्रों को देखना भी किसी काम का नहीं होता उसी प्रकार जीवब्रह्म को होमेवाद्या अर्थ का अवभास किसी काम का नहीं होता। क्योंकि उस निमित्त ज्ञान है कि ये तन अज्ञान है अविद्या है, इसलिए वह लघोमुक्त है।

इस अवस्था में, उसका आत्मा स्वकामिमान होकर अपने मूलस्वरूप में आने के लिए उत्पन्न हो जाता है। जिस प्रकार, स्वामी अपने भूत के ऊपर से वह अपना सम्बन्ध हटा देता है, वह वह भूत भी अपने पर की ओर उन्मुख हो जाता है।

यही बात 'गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठाः' (मु. उ. १।१।७) इस भूमि से स्पष्ट होती है। प्राणियों के शरीर का परिणाम दो प्रकार का होता है—एक जीव से स्वकामिमान शरीर का विघटन-रूप और दूसरा, जीव से एहीतामिमान का संरोहण-रूप। प्राणियों की मृतावस्था में शरीर में रहनेवाले का स्मृतमूल है, वे अपनी-अपनी प्रकृति में जाने के लिए तैयार हो जाते हैं और सद्योमुख के शरीरगत जो स्वप्न उत्पन्न है, वे भी अपने मूल कारण में जाने के लिए तैयार हो जाते हैं। यही दोनों में विशेषता है। एक बात और है कि मृतावस्था में जिनका विघटन प्रारम्भ हो गया है, ऐसे स्मृत मूल भी शरीर के रूप में प्रत्यभिज्ञा होते हैं। इसी प्रकार, सद्योमुख के स्वप्नमूल भी, जिनका विघटन प्रारम्भ हो गया है, कुछ काल पर्यन्त संस्कार के बल से अयुक्त होते हैं। किन्तु, उनका संस्कार भी क्षमोन्मुख रहता है; क्योंकि बुद्धि का कुछ कारण नहीं है। संस्कार के अवधान में ही कैवल्य या मुक्ति की प्राप्ति होती है। जिसका आत्म-विज्ञान सामान्यतः उत्पन्न होकर भी साक्षात्कार अवस्था को प्राप्त नहीं करता, वह देवयान-मार्ग द्वारा क्रमशः साक्षात्कार अवस्था को प्राप्त होता है।

न्याय-दर्शन

न्याय-दर्शन का प्रारंभ महर्षि गौतम है। एक समय व्यासदेव ने इस मत को दूषित कहकर लखित किया था। इस पर गौतम ने प्रतिक्रिया की, कि मैं व्यास का मुल इस क्षेत्र से नहीं देखूंगा। बाद में व्यासदेव ने अशुनय-मिनव से गौतम को प्रथम किया इस पर गौतम ने अपने योग-बल से पैर में नेत्र प्रकटित कर उसी क्षेत्र से व्यास के मुल की देखा। इसीद्विष्ट, इस दर्शन को 'अक्षपाद-दर्शन' कहते हैं।

इस दर्शन में मी वैशेषिक-दर्शन की तरह पदार्थों के तत्त्व-ज्ञान से निःशय की सिद्धि बताई जाती है। न्याय-दर्शन में सोलह पदार्थ माने गये हैं—प्रमाण प्रमेय संशय प्रबोधन दृष्टान्त सिद्धान्त अक्षय्य उक्त निर्याप, बाद ज्ञान निवृत्ति, हेतुमात्र ज्ञान वांछि और निग्रहस्थान। इनही पदार्थों के पदार्थ ज्ञान से मुक्ति की प्राप्ति बताई गई है।

न्याय-शास्त्र के पाँच अध्याय हैं—प्रत्येक अध्याय में दो दो आह्निक है। प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक में प्रमाण से लेकर निर्वचन-पर्यन्त नव पदार्थों के अक्षय्य किये गये हैं। द्वितीय आह्निक में बाद आदि सात पदार्थों के अक्षय्य पर विचार किया गया है। तृतीय अध्याय के प्रथम आह्निक में संशय का परीक्षण उक्त का कारण और उक्त स्वरूप पर विचार है तथा प्रत्यक्ष आदि को चार प्रमाण हैं उनकी प्रामाणिकता का विवेचन है। चितीय आह्निक में अर्थापत्ति आदि का अन्तर्मात्र सिद्धांत माना गया है। पृथ्वीय अध्याय के प्रथम आह्निक में आत्मा शरीर इन्द्रिय और अर्थ इन चार प्रमेयों का परीक्षण किया गया है तथा द्वितीय आह्निक में बुद्धि और मन का परीक्षण किया गया है। अतुल्य अध्याय के प्रथम आह्निक में प्रवृत्तिशेष प्रेममात्र वक्त श्रुत और अपवर्ग का विचार किया गया है और द्वितीय आह्निक में बुद्धि और मन की परीक्षा की गई है। इस प्रकार पृथ्वीय अध्याय के दो आह्निकों और अतुल्य अध्याय के एक आह्निक में केवल प्रमेय की ही परीक्षा है। वे प्रमेय बारह हैं—आत्मा शरीर, इन्द्रिय अर्थ बुद्धि, मनःप्रवृत्ति शेष प्रेममात्र वक्त श्रुत और अपवर्ग। अतुल्य अध्याय के द्वितीय आह्निक में शेष-निमित्तकत्व का निरूपण हुआ है। और, वह बतलाया गया है कि परमाणु निरवयव है। पाँचवें अध्याय के प्रथम आह्निक में वांछि का निरूपण और द्वितीय आह्निक में निग्रहस्थान का निरूपण किया गया है। इस प्रकार कुछ पाँच अध्याय विस्तृत हुए हैं।

प्रमाण आदि सोलह पदार्थों पर विचार

प्रमाण—अब यह विचार किया जाता है कि प्रमाण प्रमेय इत्यादि को सोलह पदार्थ बताये गये हैं उनमें सबसे पहले प्रमाण का ही उन्नीस किया गया है।

सृष्टि के आरम्भ में, प्रथम रूप में, सिद्ध पदार्थों को ब्रह्मना माप से देखना आरम्भ करता है, और वे पदार्थ ब्रह्मनामान से ही प्रथम उत्पन्न होने लगते हैं। भुक्ति भी कहती है—
 माता पञ्चापूर्वमकल्पमात् अर्थात् परमात्मा ने पूर्वरूप के सद्य ही तब पदार्थों को ब्रह्मना-माप से रखा। इस प्रकार, पूर्वोक्त विशेष्यों से युक्त अपने प्रत्यक्ष अनुभवों में सबको निश्चिन्त कर दिया है। निश्चिन्त विद्यमान वस्तुओं का उत्पत्त्यादि क्रम जिसमें ऐसा पूर्वोक्त सिद्ध (सेवादि, अर्थात् सेवाभाव भी अद्विष्ट—अद्वैतनिमित्तक जो बुद्धि अर्थात् होय है उसके अभाव से नष्ट हो गया है) शङ्का-रूपी रूप जिसका ऐसा सिद्ध ही) नैयामिकों के मत में प्रमाण है। तत्पर्यन्त यह है कि हमारे सद्य साधारण अनुभवों का वस्तुतः परम ज्ञान होने पर भी अनेक प्रकार की शङ्काएँ उत्पन्न हुआ करती हैं। कारण यह है कि प्रत्यक्ष वस्तुओं का अनुमान होने पर भी अज्ञान से ज्ञान नहीं होता इसलिए एक अर्थ का जो अज्ञान है उसी के द्वारा अनेक दोष उत्पन्न होते हैं जिससे अनेक प्रकार की विपरीत व्याख्या होने की सम्भावना बनी रहती है। इस प्रकार का सेवा अद्वैत भी ईश्वर में सम्भावित नहीं है। शङ्का के उत्पन्न से कलङ्कित प्रमाणों से क्या सम्पादन हो सकता है इसलिए नैयामिकों के मत में शङ्का-रूपी कलङ्क से रहित ईश्वर ही प्रमाण है।

इन उद्देश्यों से स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि सभी नैयामिकों के मत में, प्रमाण के आभाव होने के कारण ईश्वर ही वस्तुतः प्रमाण है। यह प्रमाण के आभाव-रूप प्रमाण का उदाहरण है।

प्रमिति का कारण-क्रम जो प्रमाण है वह चार प्रकार का होता है—प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और शब्द। इन्द्रिय और विषयों के स्वयं से उत्पन्न जो ज्ञान है वही 'प्रत्यक्ष' है। जैसे सामने रखे हुए वस्तु में 'यह बढ़ है' 'यह घट है' इत्यादि ज्ञान का 'प्रत्यक्ष' कहते हैं।

अनुमान का जो कारण है उसी को 'अनुमान' या सिद्ध-परामर्श कहते हैं। व्याप्ति के बल से जो अर्थ का बोध कराया है उसी को सिद्ध या हेतु कहते हैं। जैसे घूम अग्नि का हेतु या सिद्ध कहा जाता है। क्योंकि घूम ही व्याप्ति के बल से अग्नि का बोध होता है। जहाँ-जहाँ घूम है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है इस प्रकार का जो साहचर्य का निबन्ध है वही व्याप्ति है। उस व्याप्तिविशिष्ट सिद्ध का जो फल व्याप्ति बल में ज्ञान होता है वही सिद्ध-परामर्श कहा जाता है। वही अनुमान है इसी से अग्नि की अनुमिति होती है।

अतिदेश-वाच्य के समस्त के साथ-साथ जो सद्य वस्तु का ज्ञान होता है उसी को 'उपमान' कहते हैं। जैसे—'गो-सद्य गवय होता है' इस अतिदेश-वाच्य के अन्वय करने के बाद कहावित् अनुभव अज्ञान में जाकर गो-सद्य जन्तु की देखता है और गो-सद्य गवय होता है इस अतिदेश-वाच्य का स्मरण करता है; उसी बल गो-सद्य यह गवय है इस प्रकार का ज्ञान उसे होता है। उसी ज्ञान का नाम उपमिति है।

आप्त वाक्य का नाम है 'शब्द' । जहाँ प्रत्यक्ष और अनुमान की गति नहीं है, उसका भी ज्ञान शब्द प्रमाण के द्वारा ही होता है । आप्त उसे कहते हैं, जिसने वस्तु-तत्त्व का साक्षात्कार कर लिया है और रागादि क वश से भी अभ्यया बोधनेवाला नहीं है ।

प्रमेय—वधार्य ज्ञान में भागित होनेवाला पदार्थ प्रमेय कहा जाता है । यह बारह प्रकार का होता है—आत्मा शरीर, इन्द्रिय अर्थ बुद्धि, मन, प्रवृत्ति होय, प्रेक्षमाण, कल, बुद्ध और अपवर्ग । आत्मा का अर्थ है ज्ञान का आवरण । उसके दो मेह हुए—जीवात्मा और परमात्मा । परमात्मा सर्वत्र और एक ही है । जीवात्मा प्रति शरीर में भिन्न है इसलिए अनेक है । दोनों व्यापक और नित्य हैं । बुद्ध, बुद्ध आदि जो भोग हैं उनके साधन का नाम है शरीर । जिसके द्वारा बुद्ध-बुद्ध का भोग होता है, वही शरीर कहा जाता है ।

शरीर से संयुक्त और ज्ञान का कारण जो असीन्द्रिय पदार्थ है वही इन्द्रिय कहा जाता है । इन्द्र, बुद्ध, कर्म आदि जो वैशेषिक दर्शन में पदार्थ बताये गये हैं वे ही मूल्य में अर्थ कहे जाते हैं । ज्ञान का नाम बुद्धि है । बुद्ध-बुद्ध का जो ज्ञान है उसके साधन इन्द्रिय का नाम मन है । यह मन नाना प्रकार का होता है और प्रति शरीर में नियमेन रहनेवाला अणु और नित्य है ।

मन, वचन और शरीर को भा किया है वही प्रवृत्ति है । ये तीनो क्रियाएँ शुभ और अशुभ के मेह से दो-दो प्रकार की होती हैं । इस प्रकार छह प्रकार की प्रवृत्ति हुई । जिसके द्वारा प्रवृत्ति होती है वही होय है । इसी का नाम राग होय और मोह भी है । इनके कारण ही काविक बाहिक और मानसिक प्रवृत्तिर्वा होती हैं । मृत्यु के बाद पुनर्जन्म देने का नाम प्रेक्षमाण है । इसी का पुनर्जन्म कहते हैं । बुद्ध-बुद्ध के साक्षात्कार का नाम कल है । पीड़ा का नाम बुद्ध है । यह भी तीन प्रकार का होता है आध्यात्मिक आधिभौतिक और आधिदैविक । शरीर और मन के रोग को आध्यात्मिक कहते हैं । वायु-वैषम्य के कारण शरीर में जो वररादि उत्पन्न होते हैं वे शारीरिक बुद्ध कहे जाते हैं । काम लोभ आदि से उत्पन्न जो रोग हैं उन्हें मानस रोग कहा जाता है । ये दोनों आध्यात्मिक राग आत्मन्तर उपाय से शमनीय होने हैं । सर्व बिषय व्याप आदि से जो बुद्ध होता है वह आधिभौतिक कहा जाता है । बल राक्षस और बल आदि के आवेश से जो बुद्ध होता है वह आधिदैविक कहा जाता है । आधिभौतिक और आधिदैविक ये दोनों प्रकार के बुद्ध बाह्य उपाय से शमनीय होते हैं । कहीं-कहीं इन्हीं प्रकार के बुद्ध माने गये हैं—जैसे, एक शरीर, छह इन्द्रियाँ छह विषय और छह बुद्ध (आहुय रासन भाषण प्राण तथा मानस) बुद्ध और बुद्ध । यहाँ बुद्ध का भी बुद्ध के लक्षण से बुद्ध ही माना गया है । शरीर आदि बुद्ध के साधन होने के कारण बुद्ध माने गये हैं । इनके अतिरिक्त बाह्य बुद्ध-साधन भी सोलह प्रकार के माने गये हैं । जैसे—परतन्त्रता आदि, वरादि अपमान शत्रु दक्षिणा मार्गद्वय, कम्पा वादुरूप बुभार्या बुद्धय बुभामराय,

मुखादी-सेवा इत्यादि, परमहंस नर्पाकाल में प्रवास और विना हस्त की छेटी। मोक्ष को अपवग कहते हैं। इस प्रकार, ये बारह प्रकार के प्रमेय हैं।

संशय—अनिश्चयार्थक ज्ञान को संशय कहते हैं। यह तीन प्रकार का होता है। साधारणधर्मनिमित्तक असाधारणधर्मनिमित्तक और विप्रतिपत्तिनिमित्तक। यह स्वातु है या पुण्य। दोनों में रहनेवाला को उभयतः और स्वतन्त्रादि साधारण धर्म है, उनके ज्ञान के कारण ही यह स्वातु है या पुण्य, इस आकार का संशय होता है, यह साधारणधर्मनिमित्तक है। पुण्यी नित्य है अथवा अनित्य। यहाँ पुण्यी का जो असाधारण धर्म गन्ध है वह अन्वय नहीं भी नित्य अथवा अनित्य में नहीं मिलता। केवल पुण्यी में ही उपलब्ध होता है इसलिए यहाँ असाधारण धर्म गन्ध के ज्ञान में ही संशय होता है इसलिए यह असाधारणधर्मनिमित्तक संशय है। विप्रतिपत्तिनिमित्तक संशय का उदाहरण यह है कि शब्द नित्य है अथवा अनित्य। कोई शब्द को नित्य कहते हैं और कोई अनित्य। यहाँ दोनों की विप्रतिपत्ति से मध्यस्थ को संशय होता है। यह विप्रतिपत्तिनिमित्तक संशय कहा जाता है।

प्रयोजन—जिस उद्देश्य में मनुष्य किसी कार्य में प्रवृत्त होता है वही प्रयोजन है। जैसे ज्ञान के उद्देश्य से मनुष्य अध्ययन में प्रवृत्त होता है अथवा स्वर्ग के उद्देश्य से यज्ञ का अनुष्ठान करता है और मोक्ष के उद्देश्य से राम राम आदि का अनुष्ठान किया जाता है। प्रयोजन दो प्रकार का होता है—एक दृष्ट दूरा अदृष्ट। दृष्ट अथवा 'से ह्य निवृत्ति' को कहते हैं। यज्ञ का स्वर्गफल अदृष्ट है। महर्षि गौतम ने लिखा है—'यमर्चनचिह्नित्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम्'।

दृष्टान्त—व्याप्ति साधन करने का जो स्थल है वही दृष्टान्त है। जहाँ-जहाँ भूमि है वहाँ-वहाँ अग्नि है। इस आकार की जो व्याप्ति है उसके साधन के लिए जो महानत (रखौपर) का उदाहरण दिया जाता है वही व्याप्ति-साधन का स्थल है। अतः भूमि दृष्ट स अग्नि साधन में महानत दृष्टान्त होता है। इसी बात को प्रकारान्तर से महर्षि गौतम ने कहा है—'लौकिकपरीक्षकाणां परिमज्जैर् बुद्धिगम्यं च दृष्टान्तः। तात्पर्य यह है कि लौकिक^१ और परीक्षक^२ इन दोनों का साध्य और साधन (हेतु) की समानाधिकरण्याविवेक को बुद्धि है। उसका साम्य जिस पदार्थ में हो वही दृष्टान्त है।

जैसे महानत में अग्नि और भूमि की समानाधिकरण्याविवेक बुद्धि लौकिक और परीक्षक दोनों की समान है इसलिए भूमि से अग्नि के साधन में महानत दृष्टान्त होता है। दृष्टान्त दो प्रकार का होता है—एक साधन^३ दूसरा वैधर्म्य^४। भूमि दृष्ट स अग्नि के साधन में महानत साधन दृष्टान्त है और जब साधन अग्नि वैधर्म्य दृष्टान्त। अध्ययन व्याप्ति का दृष्टान्त साधन दृष्टान्त है। जैसे जहाँ-जहाँ भूमि है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है। इस प्रकार की अध्ययन-व्याप्ति का उदाहरण महानत होता है।

१. किंप्रतिपत्ति—विप्रतिपत्ति। २. अवयव—वाक्य का अंग। ३. ह्य निवृत्ति—पुण्य निवृत्तम्।

४. लौकिक—दृष्टान्तसाधन। ५. परीक्षक—दृष्टान्तसाधन।

अग्नि नहीं है, वहाँ धूम भी नहीं है इस व्यतिरेक-व्याप्ति का उदाहरण वन और तामाक है।

चिदान्त—जो पदार्थ प्रमाद्य से सिद्ध हो वही चिदान्त है। वह चार प्रकार का होता है—सर्वतन्त्र प्रसिद्ध, अधिकरण और अभ्युपगम। जो तब शास्त्रों का चिदान्त है, वह सर्वतन्त्रचिदान्त कहा जाता है। जैसे ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच हैं वह सभी शास्त्रों को माप्य है। इसमें किसी भी शास्त्र का विरोध नहीं है। प्रसिद्ध-चिदान्त वह है जैसे—शब्द अनित्य है, यह व्याप-शास्त्र का ही चिदान्त है, इस बात को मीमांसक नहीं मानते। प्रकृति से ही अणु की उत्पत्ति है यह चिदान्त सांख्य और पातञ्जल दर्शन का ही है। अधिकरण चिदान्त वह है, जैसे—द्विषि आदि धर्मों के कर्त्ता यदि प्रमाद्य से सिद्ध हैं, तो वह सर्वत्र भी अवश्य है। अभ्युपगम-चिदान्त उसे कहते हैं जो अपने चिदान्त के विरुद्ध भी हो फिर भी कुछ देर के लिए मान लिया जाय। जैसे, नैवायिको क वहाँ शब्द को गुण माना जाता है, द्रव्य नहीं। वे यदि इस प्रकार कहें कि मान लीजिए कि शब्द द्रव्य है, तो भी वह अनित्य अवश्य है। यही अभ्युपगम-चिदान्त कहा जाता है।

वाक्य—परार्थ-अनुमान-वाक्य के एक देश का नाम अवयव है। प्रसिद्ध, हेतु उदाहरण उपनय और निगमन ये ही पाँच अवयव हैं। साध्यभूत जो धर्म है उससे युक्त धर्मों के प्रतिपादक वाक्य का नाम प्रसिद्ध है या साध्यनिर्देश पक्ष का निर्देशन प्रसिद्ध है। इसी बात को सूत्रकार ने कहा है—‘साध्यनिर्देश प्रसिद्ध’ अर्थात् साध्य जो अग्नि आदि धर्म है उसके निर्देश धर्मों का निर्देश करनेवाला जो वाक्य है वह प्रसिद्ध है। जैसे—‘शब्दः अनित्यः’ पर्यंतो पूम्बान्।

सिद्ध क प्रतिपादक वाक्य को हेतु कहते हैं, जैसे ‘धूमव्यापत्’। यह अग्नि का साधक हेतु है और शब्दः अनित्यः इस प्रसिद्ध का साधक हेतु कृतकत्वात् है।

व्याप्ति के साधक दृष्टान्त-वचन को उदाहरण कहते हैं। जैसे, जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है। उदाहरण—‘महानस’। इसी बात को प्रकरणर से सूत्रकार ने कहा है—‘साध्यसाधनार्थसमामासी दृष्टान्त उदाहरणम्’। वहाँ साध्यः अस्ति अस्मिन्’ इस व्युत्पत्ति से साध्य शब्द का अर्थ पक्ष होता है। अर्थात्, पक्ष क साधर्म्य (सादृश्य) से पक्षधर्मनिर्देश पर्यंत आदि में साध्यमान् या अग्नि आदि है, तद्विशिष्ट दृष्टान्त को उदाहरण कहते हैं। जैसे महानस आदि।

हेतु का जो उपलक्षण-वचन है उसे उपनय कहते हैं। जैसे ‘उसी प्रकार यह पक्ष भी धूमवान् है।

पक्ष में साध्य का जो उपलक्षण-वचन है उसे निगमन कहते हैं। जैसे ‘उसी प्रकार पर्यंत भी अग्निमान् है।

तर्क—‘व्याप्यारोपण व्यापकारोपस्तकः’ अर्थात् व्याप्य के आरोप ॥ व्यापक का आ आरोप है उसे तर्क कहते हैं। जैसे—यदि इस वर्ष पर अग्नि न हो तो धूम भी नहीं हो सकता है। वहाँ व्याप्य जो अग्नि का प्रमाद्य है उसका आरोप किया जाता है। व्याप्य और व्यापन-भाव के नियम में एक बात और जानन योग्य है कि

जो पदार्थ व्याप्य है और जो उसका व्यापक है उस दोनों का जो अभाव है वह परस्परविपर्यय हो जाता है। जैसे, धूम अग्नि का व्याप्य है और अग्नि धूम का व्यापक है। इसी प्रकार, धूम और अग्नि के अभाव में दोनों विपर्यय हो जाते हैं। अर्थात्, धूमभाव अग्नि का अभाव का व्यापक हो जाता है और अग्नि का अभाव धूमभाव का व्याप्य हो जाता है। इसीलिए, प्रकृति में व्याप्य जो अग्नि का अभाव है, उसका आरोप से व्यापक धूम का अभाव का आरोप किया जाता है। परन्तु धूम देखने के बाद उस तर्क की उदाहरण से अनुमान प्रमाण के द्वारा अग्नि का निश्चय किया जाता है। इसीलिए, तर्क को प्रमाण का अनुपादक (उदाहरक) माना जाता है।

इसी अर्थ का सूत्रकार भी प्रकारान्तर से कहते हैं—अग्निवातजलैर्वै कारणोपपत्तिस्तत्त्वज्ञानार्थमूरत्तर्कः।^१ तात्पर्य यह है कि जिस पदार्थ का तत्त्व अग्निवात है, उसके तत्त्व-ज्ञान के लिए कारण के उपपादन द्वारा जो तर्क की जाती है वही तर्क है।

निर्णय—उक्त तर्क के विषय में पक्ष-प्रतिपक्ष^२ के द्वारा जो पदार्थ अर्थ का निश्चय किया जाता है उसी का नाम निर्णय है। सूत्रकार ने भी कहा है—तस्मिन् तसि निमग्न पक्षप्रतिपक्षावधारण निर्णयः। संशय होने पर तर्क के द्वारा खरबन स्वरूपपूर्वक जो पदार्थ अनुमान नाम की प्रसिद्धि^३ होती है वही निर्णय है। वह चार प्रकार का होता है—प्रत्यक्षारम्भिका^४, अनुमिति उपमिति और साहचर्य।

बाह—ऊपर तीन प्रकार की होती है—बाह, अल्प और निरवका। प्रमाण और तर्क के द्वारा अपने पक्ष का स्थापन और परपक्ष का उपाद्वन्म^५ जिस शास्त्र वर्णों में किया जाय और वह सिद्धान्त से अविकल और पञ्चावयव^६ वाक्य से उत्पन्न हो, उसे बाह कहते हैं। सूत्रकार ने भी लिखा है—प्रमाद्यतर्कसाधनोपासम्माः सिद्धान्ताविकल पञ्चावयवोत्पन्न पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो बाहः। तत्वे में वह कह सकते हैं कि तत्त्वनिश्चयप्रकृत को कथामिरोप है, वह बाह है।

तात्पर्य यह है कि केवल तत्त्व निर्णय के लिए बाह और प्रतिबारी को शास्त्र विचार करते हैं और जिसमें अल्प जाति और निग्रह स्थान का प्रयोग नहीं किया जाता केवल प्रमाण और तर्क के आधार पर ही पञ्चावयववाक्यप्रदर्शनपूर्वक अपने पक्ष का स्थापन और दूसरे पक्ष का खरबन किया जाता है और जो सिद्धान्त के अनुकूल है वही बाह कहा जाता है। बाह में अतिशय की इच्छा नहीं होती, केवल तत्त्व का निश्चय करना ही इच्छा प्रयोजन है।

अल्प—प्रमाण और तर्क के द्वारा स्वपक्ष का स्थापन और परपक्ष का खरबन होने पर और सिद्धान्त के अनुकूल होने पर भी वह कुछ जाति और निग्रह स्थान का प्रयोग किया जाय तो वह अल्प कहा जाता है। अल्प में विभिगीपा रहती है इसीलिए प्रमाद्यादि ४ प्रदर्शन में कुछ जाति और निग्रह-स्थान का भी प्रयोग

^१ पक्ष-प्रतिपक्ष।

^२ प्रत्यक्ष-प्रमाण।

^३ अनुमिति।

^४ उपमिति।

^५ खरबन।

^६ पञ्चावयव। ७. प्रसिद्धि हेतु अग्नि अथवा धूम के बीच अल्पपक्ष।

किया जाता है। बाद में सत्तादि का प्रयोग नहीं होता क्योंकि उसमें विषय की इच्छा नहीं रहती। बाद से इसमें यही विशेषता है। इसी को सूत्रकार ने भी सिखा है—‘यद्योक्तोपपन्नः कृत्यातिनिग्रहस्यान साधनोपायस्यमेवम्’। इसका अर्थिमात्र पूर्वोक्त ही है।

वित्तवशा—‘सप्रतिपक्षस्थापनाहीनो वित्तवशा’। अर्थात्, पूर्वोक्त अर्थ ही वह अपने पक्ष की स्थापना से रहित होता है, तब वह वित्तवशा कहा जाता है। वित्तवशावाद में वैतद्विषय अपने मत की स्थापना नहीं करता, बसल दूसरे के पक्ष का खरबन करना ही उसका मुख्य ध्येय रहता है। वह कृत्य, जाति निग्रह-स्यान के प्रयोग से भी बारी को जीतना चाहता है। अर्थ से इसमें यही विशेषता है कि वह अपने पक्ष का स्थापन नहीं करता।

हेत्वामास—जो साध्य का साधक न होता हुआ भी हेतु की तरह मासित हो वह हेत्वामास कहा जाता है। इसको असद्वहेतु भी कहते हैं वह पाँच प्रकार का होता है—सम्बन्धित्व, विरुद्ध प्रकरणसम साध्यसम और कालावधि। जो हेतु सम्बन्धित्व के साथ रहे, वह सम्बन्धित्व कहा जाता है। इसी का नाम अनेकान्तिक भी है। जहाँ साध्य का अभाव है वहाँ साधन (हेतु) का रहना ही उसका सम्बन्धित्व है। इसी को साध्याभाववृत्ति कहते हैं। इसका उदाहरण यह है कि पक्ष अग्निमान् है प्रमेय होने से। यहाँ प्रमेयत्व जो हेतु है वह साध्य अग्नि के अभाव-स्वयं अस्ति म वर्तमान रहने से व्यभिचरित हो जाता है। इसलिये, यह सम्बन्धित्व है। जो हेतु साध्याभाव से व्याप्त हो उसे विरुद्ध कहते हैं। जैसे—शब्द नित्य है कृतक (उत्पन्न) होने के कारण। यहाँ कृतकत्व जो हेतु है वह नित्यत्व के अभावसम अनित्यत्व से व्याप्त है; क्योंकि जहाँ-जहाँ कृतकत्व है वहाँ-वहाँ अनित्यत्व हो रहता है। इसलिये, साध्याभाव से व्याप्त होने से विरुद्ध हेतु हो जाता है।

वित्तका प्रतिपक्ष (विपरीत साधक शत्रु) पृथक् हेतु विद्यमान हो वह प्रकरणसम कहा जाता है। इसी का नाम सत्यतिपक्ष भी है। तात्पर्य यह है कि जहाँ बारी ने साध्य के साधक हेतु का प्रयोग किया वहाँ प्रतिबारी साध्य-भाव के साधक हेत्वन्तर का प्रयोग करे सो ऐसे स्वयं से सत्यतिपक्ष वा प्रकरणसम हेतु कहा जाता है। जैसे—बारी ने कहा ‘शब्द नित्य है क्योंकि शब्द म अनित्य वर्म की उपलब्धि नहीं होती। इसके उत्तर म प्रतिबारी कहता है—‘शब्द अनित्य है क्योंकि शब्द में नित्यवर्म की उपलब्धि नहीं होती। इस प्रकार प्रतिबारी के हेत्वन्तर दिसाने से प्रकरण की समाप्ति नहीं होती, किन्तु विचार चलता ही रहता है। सत् हेतु का प्रयोग करने पर विचार समाप्त हो जाता है और सत्यतिपक्ष हेतु विचार की समाप्ति में समर्थ नहीं होता। इसलिये, प्रकरण के समान होने से इसको प्रकरणसम कहते हैं।

जो हेतु साध्य के समान ही स्वयं अस्तित्व है उसको साध्यसम कहते हैं। साध्य यह है कि सिद्ध जो हेतु है वही साध्य का साधक होता है जो स्वयम् अस्तित्व है वह साध्य का साधक नहीं होता। किन्तु साध्य के समान वह अस्तित्व ही रहता है। इसलिये, यह साध्यसम नाम का हेत्वामास है। इसका उदाहरण है—शब्द गुण्य है,

प्राप्ति होने के कारण। यहाँ शब्द में प्राप्ति कहें हेतु अस्ति है इसलिए वह साध्य न समान अस्ति होने से साध्यसम नाम का हेत्वामात्र है। साध्यसम हेतु को ही अस्ति भी कहते हैं। सोपाधिक हेतु को भी अस्ति कहते हैं। उपाधि से पुच्छ का नाम सोपाधिक है। जो साध्य का व्यापक और साधन का अव्यापक है उसको उपाधि कहते हैं। उपाधि का विशेष विवेचन उद्देशानुसार की क्रियावाली में लिखा है। हमने ही 'प्राधान्य-दर्शन' में इसकी विशेष चर्चा की है।

जिसका साध्यमात्र प्रमाणांतर से निमित्त है वह कालातीत या कालात्यबाधित कहा जाता है। इसी का नाम वाचित भी है। जैसे—अग्नि शीतल है, प्रमा क क्षाम्य होने से। यहाँ साध्य का साध्यत्व है उसका अभाव (उच्छाद्य) प्रत्यक्ष प्रमाण से ही निमित्त है इसलिए हेतु-वाक्य में अवश्य के पहले ही साध्यमात्र (उच्छाद्य) का निमित्त प्रत्यक्ष प्रमाण से ही लिख होने के कारण प्रमात्रा को हेतु वाक्य का उच्चारण नहीं करना चाहिए या क्योंकि अवश्य साध्य की लिखि नहीं होती, तभी तक हेतु-वाक्य में प्रयोग का समय रहता है। जब साध्य का अभाव प्रत्यक्ष से प्रतीत हो गया, तब हेतु में प्रयोग का काल अतीत हो जाने से कालातीत नाम का हेत्वामात्र हा जाता है। इस प्रकार, पाँच हेत्वामात्रों का संक्षिप्त निरूपण दिखाकर हेत्वामात्र न बाद न्यस्यास्य अन्वयेण अस्ति वदार्थों का विवेचन किया जाता है।

अब—अस्य का विवेचन करते हुए महर्षि गौतम ने लिखा है—'वचनविपादोर्ब' निरूपणोपरवा अथम्' (स्वा. सू. १।१।)। इसका तात्पर्य यह है कि वचन क अनभिप्रेत अर्थ ने उपपादन द्वारा जो वचन का निरूपण प्रदर्शन है वही अस्य है। जैसे किसी ने नवीन कर्मका के अभिप्राय से 'इस ब्राह्मण के पास नव कर्मका है' ऐसा प्रयोग किया। प्रतिवादी इस वाक्य में नव शब्द का नव (६) संख्या बताकर कहता है—'न अस्ति न पास नव (६) वहाँ से आ सकते हैं। यहाँ नव का अर्थ नव संख्या (जो वचन का अभिप्राय नहीं है) बताकर उसके वचन की कटना अस्य कहा जाता है।

यह अस्य तीन प्रकार का होता है—वाक्यगत सामान्य अस्य और उपचार अस्य। शक्ति वृत्ति न व्यत्यय से जो अर्थान्तर की कल्पना है वह वाक्यगत है। इसको उदाहरण पूर्वोक्त (नव कर्मकावत्) है। यहाँ शक्ति वृत्ति के व्यत्यय से अर्थान्तर की कल्पना वाक्यगत है।

तात्पर्य-वृत्ति के व्यत्यय से जो अर्थान्तर की कल्पना है वह सामान्य-अस्य है। जैसे—ब्राह्मण में विद्या सम्पन्न है इस अभिप्राय से किसी ने ब्राह्मण में विद्या है ऐसा प्रयोग किया इस पर प्रतिवादी कहता है कि यह आप क्यों कहते हैं मूर्ख भी बहुत से ब्राह्मण हैं। यहाँ अस्यवादी निबन्ध में तात्पर्य मानकर वादी के वचन का अर्थान्तर करता है। अतः, तात्पर्य-वृत्ति के व्यत्यय से अर्थान्तर की कल्पना करने के कारण इसको सामान्य अस्य कहा जाता है।

अस्य-वृत्ति न व्यत्यय से जो अर्थान्तर की कल्पना है उसी को उपचार अस्य कहते हैं। जैसे मन्त्राय व्यक्ति के बोलने के अभिप्राय से मन्त्रा मोक्षान्ति

इस वाक्य का वादी के उच्चारण करने पर प्रतिवादी कहता है कि अपेक्षित मन्त्र किस प्रकार बोल सकता है ! यहाँ मन्त्रस्थ व्यक्ति के बोलने के अमिप्राय से जो वादी का प्रयोग था, उसको छद्मवादी द्विपाकर शब्दाय के अमिप्राय से व्यञ्जन करता है। इसलिए छद्मवादि के व्यत्यय होने के कारण यह उपचार छद्म माना गया है। छद्मवा का ही नाम उपचार है।

जाति—जाति की परिभाषा महर्षि गौतम ने इस प्रकार की है—‘साधर्म्यं वैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः’। तात्पर्य यह है कि साधर्म्य और वैधर्म्य से साध्य की जो अनुपपत्ति है, उसका प्रदर्शन करना जाति है। वादी यदि उदाहरण-साधर्म्य से साध्य की उपपत्ति दिखाता है तो उसी समय प्रतिवादी उदाहरण के वैधर्म्य से साध्य की अस्तिविदिखाता है। इसी प्रकार वादी यदि उदाहरण के वैधर्म्य से साध्य की सिद्धि करता है, तो उसी समय प्रतिवादी उदाहरण के साधर्म्य से साध्य की अस्तिविदिखाता है। इसी को जाति कहते हैं। यह जाति चौबीस प्रकार की होती है—साधर्म्यसम, वैधर्म्यसम उत्कर्षसम, अपकर्षसम बर्धसम अवर्धसम विकल्पसम, साध्यसम प्राप्तिसम अप्राप्तिसम प्रसङ्गसम प्रतिवृत्तान्तसम अनुपपत्तिसम, संशयसम, प्रकरयसम हेतुसम अर्थापत्तिसम अविशेषसम उपपत्तिसम, उपलब्धिसम, अनुपलब्धिसम नित्यसम अनित्यसम और कार्यसम।

(१) साधर्म्यसम—कार्य होने से घट के सदृश शब्द अनित्य है वह वादी का अनुमान प्रकार है। प्रतिवादी का बाल्युत्तर यह होता है कि अमूर्त होने के कारण आकाश के सदृश शब्द नित्य है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार घट में रहनेवाला जो हस्तकल है उसका साधर्म्य होने से शब्द का अनित्यत्व सिद्ध है। उसी प्रकार, नित्य आकाश में रहनेवाला जो अमूर्तत्व है उसका साधर्म्य शब्द में होने के कारण शब्द नित्य ही क्यों नहीं होता, इस प्रकार का प्रतिवादी का उत्तर साधर्म्यनाम का बाल्युत्तर होता है।

(२) वैधर्म्यसम—उक्त स्थल में ही अनित्य घट का वैधर्म्य रूप जो अमूर्तत्व है उस अमूर्तत्व के शब्द में रहने के कारण शब्द नित्य क्यों नहीं ! इस प्रकार का उत्तर वैधर्म्यसम कहा जाता है।

(३) उत्कर्षसम—जिस प्रकार उक्त स्थल में कार्य होने के कारण घट का साधर्म्य होने से यदि शब्द का अनित्यत्व साधन करते हैं तो घट के सदृश ही शब्द भी मूर्त होना चाहिए। लेकिन शब्द मूर्त नहीं है इसलिए अनित्य भी नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि यदि घट के समान शब्द मूर्त नहीं है तो घट ने समान अनित्य भी वह नहीं होगा। यहाँ शब्द में वर्मागतर (मूर्तत्व बर्मा) का अपादान करना है।

(४) अपकर्षसम—यदि उक्त स्थल में घट के सदृश कार्य होने से शब्द में अनित्यत्व का साधन करते हैं तो घट जिस प्रकार ओनेमिप्रय का विषय नहीं (अभावय) है उसी प्रकार भी शब्द भी अभावय हो जायगा; यहाँ शब्द में भावयत्व का अपकर्ष दिखाना है।

(५) वचनसम—वर्णनीय हेतुस्य जो धर्म है, उसको वचन कहते हैं। पूर्वोक्त स्वप्न में शब्द में जो कार्यत्व है वह तात्पु न्यय और आद्य आदि के व्यापार से व्यक्त है और घट में जो कार्यत्व है वह कुम्भकार के व्यापार से व्यक्त है, इसलिये दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में विभक्ता होने से घट के दृष्टान्त से शब्द में अनित्यत्व का साधन नहीं कर सकते।

(६) अवयवसम—सिद्ध दृष्टान्त का जो धर्म है वह अवयव है। जैसे, जिस प्रकार का कार्यत्व घट में है, उस प्रकार का शब्द में नहीं है।

(७) विस्तरसम—जैसे पूर्वोक्तस्वप्न में कार्यत्व हेतु से शब्द का जो अनित्यत्व साधन किया है वह ठीक नहीं है क्योंकि कार्य को प्रकार का बोला जाता है—कोई घुंघु और कोई कठोर। इसी प्रकार कोई घट आदि कार्य अनित्य और शब्द नित्य भी हो सकता, इस प्रकार कहना निवृत्त्यसम है।

(८) आत्मसम—जैसे घट के समान यदि शब्द अनित्य है तो शब्द के सदृश घट में भौतैन्द्रिय का विषय होने लगेगा।

(९) प्राप्तिरूप—प्राप्ति सम्बन्ध को कहते हैं, अर्थात् तात्पु से सम्बन्ध को हेतु है, वही तात्पु का तात्पु होता है ऐसा यदि माना जाय तो तात्पु और हेतु दोनों के परस्पर सम्बन्ध होने में कोई विशेषता में होने के कारण वीन तात्पु है और वीन साधन इस प्रकार का निश्चयात्मक काम नहीं हो सकता।

(१०) अवाप्तिरूप—जैसे हेतु तात्पु से यदि अव्यक्त है तो तात्पु का तात्पु किस प्रकार हो सकता।

(११) प्रसंगसम—शब्द के अनित्यत्व में क्या साधन है और उस अनित्यत्व में भी क्या साधन है इस प्रकार की अनवस्था का नाम प्रसंगसम है। जैसे शब्द के अनित्यत्व में घट-दृष्टान्त साधन होता है तो उस घट के अनित्यत्व में क्या साधन है और पुनः उस अनित्यत्व में भी क्या साधन है, इस प्रकार की आपत्ति का नाम प्रसंगसम है।

(१२) प्रतिदृष्टान्तसम—विद्वज् दृष्टान्त के द्वारा विद्वज् तात्पु के साधन का नाम प्रतिदृष्टान्तसम है। जैसे प्रबन्ध से विमाम्बमान (उत्पाद्यमान) होने के कारण घट के सदृश शब्द अनित्य है। वही के ऐसा कहने पर प्रतिवादी कहता है—प्रबन्ध से विमाम्बमान (उत्पाद्यमान) होने के कारण आकाश के सदृश शब्द नित्य है। कुर्मा आदि के जनन-वयस से आकाश भी विमाम्बमान होता है इसलिये आकाश दृष्टान्त से शब्द के अनित्यत्व के विद्वज् ठीक नित्य सिद्ध करना प्रतिदृष्टान्तसम नाम का आत्युत्तर है।

(१३) प्रत्युत्तरसम—जैसे शब्द के अनित्यत्व का तात्पु कार्यत्व हेतु है वह शब्द की उत्पत्ति के पक्ष में नहीं है। क्योंकि धर्म के नहीं रहने पर धर्म का रहना अव्यक्त है। इसलिये, कार्यत्व धर्म से तात्पु जो अनित्यत्व है वह शब्द में नहीं है इसलिये शब्द नित्य हो जाता है और नित्य उत्पन्न न होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता।

(१३) संशयसम—जिस प्रकार, कार्यत्व के साधर्म्य से घट के छह शब्द को अनित्य मानते हैं, उसी प्रकार ऐन्द्रियकत्व के साधर्म्य से नित्य परत्व के समान शब्द को नित्य क्यों नहीं मानते ?

(१४) प्रकरखसम—सशयसम में, शब्द का नित्यत्व और अनित्यत्व, दोनों की समानता रहती है किन्तु प्रकरखसम में विपरीत अनुमान का पूर्वानुमान बाधकत्वेन प्रदर्शित किया जाता है।

(१५) हेतुसम—हेतु साध्य से पूर्वकालिक अथवा उत्तरकालिक समकालिक है। हेतु को साध्य से पूर्वकालिक मानने में, हेतुकाल में साध्य के अभाव होने से, हेतु किसका साधक होगा और साध्य से उत्तरकाल में हेतु के होने में साध्य तो सिद्ध ही है तो फिर हेतु किसका साधन करेगा ? क्योंकि जो सिद्ध है उसका साधन व्यर्थ होता है और समकालिक मानने में अन्वयेतर विषाद्य (सींग) की तरह साध्य-साधन-भाव नहीं हो सकता। जिस प्रकार बच्चे के दोनों सींग एक काल में उत्पन्न होने से परस्पर साध्य-साधन नहीं होता उसी प्रकार हेतु और साध्य के समकालिक होने के कारण दोनों में परस्पर साध्य-साधक भाव नहीं हो सकता।

(१६) अर्थापत्तिसम—वहाँ अर्थापत्ति शब्द से अर्थापत्ति के आभाव का प्रत्यक्ष किया जाता है। जैसे शब्द अनित्य है इस प्रतीक्षा से सिद्ध हो जाता है कि शब्द से निम्न शब्द नित्य है, इसलिए घट भी नित्य ही हो जाता है, तो इसके दृष्टान्त से शब्द अनित्य किस प्रकार हो सकता है ?

(१७) अविशेषसम—जैसे, कार्यत्वरूप समानवर्ग होने के कारण शब्द और घट इन दोनों में विशेषता न होने से दोनों को अनित्य मानते हैं उसी प्रकार प्रमेयत्वरूप समानवर्ग होने के कारण सकल पदार्थ अविशेष होने से नित्य अथवा अनित्य एकसम हो जायगा।

(१८) उपपत्तिसम—जैसे कार्यत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में अनित्यत्व का साधन करते हैं, उसी प्रकार निरवयवत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में नित्यत्व की सिद्धि क्यों नहीं होती ?

(१९) उपलब्धिसम—जैसे बारी के घूम हेतु से अग्नि का साधन करने पर प्रतिबारी कहता है कि घूम के बिना भी आलोक आदि कारणाभ्यन्तर से अग्नि की सिद्धि होती है तो घूम से ही अग्नि की सिद्धि क्यों करते ?

(२०) अनुपलब्धिसम—कार्यत्व हेतु से शब्द के अनित्यत्व का साधन करने पर प्रतिबारी कहता है कि शब्द तो कृतक (कार्य उत्पन्न होनेवाला) नहीं है; क्योंकि उच्चारण के पहले भी वह विद्यमान है। केवल आवरण के कारण शब्द की उपलब्धि नहीं होती। यदि यह कहें कि आवरण की भी छा उपलब्धि नहीं होती, तो यह कहा जाता है कि आवरण की अनुपलब्धि की भी उपलब्धि नहीं होती, इसलिए आवरण की उपलब्धि ही सिद्ध होती है। अतः, शब्द अनित्य नहीं हो सकता।

(२१) वित्त्वसम—शब्द में जो अनित्यत्व-रूप वर्ग है वह नित्य है अथवा अनित्य ? यदि नित्य मार्ग, तो वर्गों के बिना पर्य की सिद्धि नहीं हो सकती, वर्गों

(५) **वर्णवैयर्थ्य**—वर्णनीय हेतुरूप जो वर्ण है, ठठको वर्ण कहते हैं। पूर्वोक्त रूपत में शब्द में जो कार्यत्व है वह तात्तु कबट और ओष्ठ आदि के व्यापार से व्यर्थ है और घट में जो कार्यत्व है वह कुम्भकार के व्यापार से व्यर्थ है। इसलिये दृष्टान्त और दार्शनिक में विभक्ता होने से घट के दृष्टान्त से शब्द में अनित्यत्व का साधन नहीं कर सकते।

(६) **अवर्णवैयर्थ्य**—सिद्ध दृष्टान्त का जो वर्ण है, वह अवर्ण्य है। जिस जिस प्रकार का कार्यत्व घट में है उस प्रकार का शब्द में नहीं है।

(७) **विश्वस्तम्भ**—जैसे, पूर्वोक्त रूपत में कायत्व हेतु से शब्द का जो अनित्यत्व साधन किया है वह ठीक नहीं है; क्योंकि कार्य हो प्रकार का देखा जाता है—कोई मूढ़ और कोई कठोर। इसी प्रकार कोई घट आदि कार्य अनित्य और शब्द नित्य भी हो सकता इस प्रकार कहना निरूप्यसम है।

(८) **साम्यसम**—जैसे घट के समान यदि शब्द अनित्य है तो शब्द के लक्षण घट में ओपेन्द्रिय का विषय होने लगेगा।

(९) **प्रतिष्ठसम**—प्राप्ति सम्बन्ध को कहते हैं। अर्थात् शब्द से सम्बन्ध जो हेतु है, वही शब्द का साधक होता है ऐसा यदि माना जाय तो साम्य और हेतु दोनों के परस्पर सम्बन्ध होने में कोई विशेषता न होने के कारण कौन साम्य है और कौन साधन इस प्रकार का निक्षयात्मक ज्ञान नहीं हो सकता।

(१०) **अप्रतिष्ठसम**—जैसे, हेतु शब्द से यदि अव्यवहार है तो शब्द का साधक जिस प्रकार हो सकता।

(११) **प्रसंगसम**—शब्द के अनित्यत्व में क्या साधन है और उक्त अनित्यत्व में भी क्या साधन है। उक्त प्रकार की अनवस्था का नाम प्रसंगसम है। जैसे शब्द के अनित्यत्व में वचन-दृष्टान्त साधन होता है तो उक्त घट के अनित्यत्व में क्या साधन है और पुनः उक्त अनित्यत्व में भी क्या साधन है इस प्रकार की अप्रतिष्ठ का नाम प्रसंगसम है।

(१२) **प्रतिदृष्टान्तसम**—विषय दृष्टान्त के द्वारा विषय शब्द के साधन का नाम प्रतिदृष्टान्तसम है। जैसे प्रयत्न से विमाध्यमान (उत्पाद्यमान) होने के कारण घट के लक्षण शब्द अनित्य है। वही के ऐसा करने पर प्रतिवादी कहता है—‘प्रयत्न से विमाध्यमान (उत्पाद्यमान) होने के कारण आकाश के लक्षण शब्द नित्य है। कुम्भ आदि के ज्वनन-प्रयत्न से आकाश भी विमाध्यमान होता है इसलिये आकाश दृष्टान्त में शब्द के अनित्यत्व के विषय उसे नित्य सिद्ध करना प्रतिदृष्टान्तसम नाम का वात्सुकर है।

(१३) **वज्ररूपविषय**—जैसे शब्द के अनित्यत्व का साधन कार्यत्व हेतु है वह शब्द की उत्पत्ति के पहले नहीं है। क्योंकि कार्य के नहीं रहने पर वर्ण का रहना अव्यवहार है। इसलिये, कार्यत्व वर्ण से शब्द को अनित्यत्व है वह शब्द में नहीं है इसलिये शब्द नित्य हो जाता है और नित्य उत्पन्न न होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता।

(१२) संशयसम—जिस प्रकार, कार्यत्व के वाच्यार्थ से घट के सदृश शब्द को अनित्य मानते हैं, उसी प्रकार ऐश्वर्यकत्व के वाच्यार्थ से नित्य घटत्व के समान शब्द को नित्य क्यों नहीं मानते ?

(१५) प्रकरव्यसम—संशयसम में, शब्द का नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों की समानता रहती है किन्तु प्रकरव्यसम में विपरीत अनुमान का पूर्वानुमान वाचकत्वेन प्रदर्शित किया जाता है ।

(१६) हेतुसम—हेतु वाच्य से पूर्वकालिक अथवा उत्तरकालिक समकालिक है । हेतु को वाच्य से पूर्वकालिक मानने में हेतुकाल में वाच्य के अभाव होने से, हेतु किसका वाचक होगा और वाच्य से उत्तरकाल में हेतु के होने में वाच्य तो सिद्ध ही है तो फिर हेतु किसका वाचन करेगा ? क्योंकि जो सिद्ध है, उसका वाचन व्यर्थ होता है और समकालिक मानने में सम्बन्ध विवाह (सींग) की तरह वाच्य-वाचन-भाव नहीं हो सकता । जिस प्रकार बच्चे के दोनों सींग एक काल में उत्पन्न होने से परस्पर वाच्य-वाचन नहीं होता उसी प्रकार हेतु और वाच्य के समकालिक होने के कारण दोनों में परस्पर वाच्य-वाचक भाव नहीं हो सकता ।

(१७) अर्थापत्तिसम—यहाँ अर्थापत्ति शब्द से अर्थापत्ति के आभाव का प्रहस्य किया जाता है । जैसे शब्द अनित्य है, इस प्रतीक्षा से सिद्ध हो जाता है कि शब्द से निश्च शब्द नित्य है, इसलिये घट भी नित्य ही हो जाता है तो इससे दृष्टान्त से शब्द अनित्य किस प्रकार हो सकता है ?

(१८) अविरोधसम—जैसे कार्यत्वसम समानधर्म होने के कारण शब्द और घट इन दोनों में विरोधता न होने से दोनों को अनित्य मानते हैं उसी प्रकार प्रमेयत्वसम समानधर्म होने के कारण सकल पदार्थ अविरोध होने से नित्य अथवा अनित्य एकरूप हो जायगा ।

(१९) उपपत्तिसम—जैसे कार्यत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में अनित्यत्व का वाचन करते हैं, उसी प्रकार निरवयवत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में नित्यत्व की स्थिति क्यों नहीं होती ?

(२०) उपलब्धिसम—जैसे बाढ़ी के भूम हेतु से अग्नि का वाचन करने पर प्रतिवादी कहता है कि भूम के बिना भी आलोक आदि कारणात्मात् से अग्नि की स्थिति होती है तो भूम से ही अग्नि की स्थिति क्यों करत ?

(२१) अनुपलब्धिसम—कार्यत्व हेतु से शब्द के अनित्यत्व का वाचन करने पर प्रतिवादी कहता है कि शब्द तो कृतक (कार्य उत्पन्न होनेवाला) नहीं है क्योंकि उच्चारण के पहले भी वह विद्यमान है । जबल आवरण के कारण शब्द की उपलब्धि नहीं होती । यदि वह कहे कि आवरण की भी तो उपलब्धि नहीं होती, तो वह कहा जाता है कि आवरण की अनुपलब्धि की भी उपलब्धि नहीं होती, इसलिये आवरण की उपलब्धि ही सिद्ध होती है । अतः, शब्द अनित्य नहीं हो सकता ।

(२२) मित्यसम—शब्द में जो अनित्यत्व-रूप वर्ण है वह नित्य है अथवा अनित्य ? यदि नित्य मानें, तो वर्णों के बिना वचन की स्थिति नहीं हो सकती, वर्णों

शब्द को भी नित्य मानना आवश्यक हो जाता है। यदि अनित्य मानें तो अनित्यत्व ही बहि अनित्य है या शब्द नित्य हो जाता है।

(११) अनित्यत्व—यदि कृतक (कार्य) होने का कारण घट के साधर्म्य से शब्द को अनित्य मानें तो प्रमेय होने का कारण घट के साधर्म्य से तत्काल परार्थ अनित्य होने लगेगा। यदि ऐसा न मानें तो शब्द भी अनित्य नहीं हो सकता।

(१२) कार्यत्व—शब्द अनित्य है बारीक देखने पर प्रतिबारीक करता है कि कार्य या कर्म और साध्य दोनों होता है। "तत् स्थिति में कार्य होने से साध्य होने का कारण शब्द नित्य भी हो सकता है। "तद्विपर्यय, कार्यत्व-तत् अनित्यत्व का साधक नहीं हो सकता।

इन पुरोक्त बातियों में साधर्म्यत्व, प्रकरत्वत्व, कार्यत्व, संशयत्व आदि को बहुत-सी बातियाँ हैं उनमें अन्त में मुख्य के एक होने पर भी, केवल मुख्य के उद्भावन का प्रकार मिल जाने से वे वृक्ष-वृक्ष-स्थिति गई हैं।

निग्रह-स्थान

बारीक अवस्था प्रतिबारीक मिल स्थान में जाने में परावृत्त समझा जाता है वही को निग्रह-स्थान कहा जाता है।

यह बारीक प्रकार का है—प्रतिष्ठा हानि प्रतिशान्तर, प्रतिष्ठा-विरोध प्रतिष्ठा संस्थापन हेतुत्वत्तर अवाप्तर, निरर्थक अतिशायन, अपार्थक्य अपाठकात् म्यून अधिक पुनरुक्त, अनुमानात् अज्ञान अप्रतिष्ठा विशेष मत्तानुका परानुयोगोपेक्ष्य निरनुपागमनिर्वाण, अप्रतिशान्त और हेतुत्वत्तर।

(१) प्रतिष्ठा-हानि—प्रतिष्ठा का नाम 'प्रतिष्ठा हानि' है। जैसे बारीक में कहा—इन्द्रिय का विपर्यय होने में शब्द अनित्य है। जब प्रतिबारीक करता है कि इन्द्रिय का विपर्यय होने पर भी शब्द नित्य है तब बहि बारीक यह कहे कि नित्य ही शब्द रहे, इस प्रकार प्रतिष्ठा के स्थान करने से प्रतिष्ठा-हानि नाम का स्थान में बारीक निग्रहीत हो जाता है।

(२) प्रतिशान्तर—पूर्वगत शब्द के अनित्यत्व की प्रतिष्ठा कर जब दूसरा दोष दिखता जाता है तब दूसरी प्रतिष्ठा कर ली जाती है यही 'प्रतिशान्तर' है। जैसे सर्वगत सामान्य नित्य है या अतर्क्य शब्द अनित्य है।

(३) प्रतिष्ठा-विरोध—प्रतिष्ठा और हेतुत्वत्तर में विरोध का नाम 'प्रतिष्ठा विरोध' है। जैसे गुण से मिल की उपलब्धि न हाम का कारण ब्रह्म गुण से मिल है। तब हेतुत्वत्तर प्रतिष्ठा वाक्य में विरुद्ध निग्रह है।

(४) प्रतिष्ठा-संस्थापन—पूर्व में की गई प्रतिष्ठा के अपलाप का नाम प्रतिष्ठा संस्थापन है। शब्द का अनित्यत्व की प्रतिष्ठा कर दूसरे के हाथ दोष दिखाने जाने पर कहे कि बारीक करता है कि शब्द अनित्य है। इस प्रकार प्रतिष्ठा का अन्वय करना 'प्रतिष्ठा संस्थापन' है।

(५) हेत्वन्तर—वाद्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने के कारण शब्द अनित्य है। इस हेतु के सामान्य में ध्वनिबोध दिखाने पर 'सामान्यवस्थे सति' इत्यादि विशेषण लगाकर दूसरा हेतु कहना ही 'हेत्वन्तर' है।

(६) अर्थान्तर—किसी हेतु का प्रयोग करने पर हेतु शब्द का निर्बोधन या व्युत्पत्ति 'अर्थान्तर' है।

(७) निरर्थक—निरर्थक शब्द का प्रयोग करना ही 'निरर्थक' नाम का निग्रह स्थान है। जैसे—क, फ, छ, ठ, य होने से क, ग, ड, द के समान क, ख, ट, ठ, प शब्द नित्य है।

(८) अविज्ञातार्थ—तीन बार कहने पर भी कठिन या अप्रसिद्ध या अन्य भाषास्थ शब्द होने से जो मध्यस्थ की समझ में न आवे, ऐसी उक्ति को 'अविज्ञातार्थ' कहते हैं।

(९) अपार्यक—आकांक्षा बोधिता आदि से रहित परस्पर असम्बन्ध को उक्ति है, वह अपार्यक है। जैसे—'दश हाकिमानि, वरुपूपाः इत्यादि' वा 'अग्निना विद्यति'।

(१०) अप्राप्तकाल—अप्राप्तकाल वह है, जहाँ प्रसिद्धा, हेतु आदि स्थापानवशों का निषेध प्रयोग किया जाय। जैसे—महानस के समान धूम्रान् होने से अग्निमान् पक्ष है, इत्यादि।

(११) व्युत्पन्न—प्रसिद्धादि शब्दों में किसी का प्रयोग नहीं करना 'व्युत्पन्न' है।

(१२) अधिक—'अधिक' वह है जहाँ एक ही उदाहरण से साध्य की सिद्धि हो जाने पर दूसरा हेतु वा उदाहरण उपस्थित किया जाय।

(१३) पुनरुक्त—एक ही बात को उन्हीं शब्दों या पर्यायवाची शब्दों के द्वारा बार-बार कहना 'पुनरुक्त' है।

(१४) अनुमावय—बोझो बोझो, बोझो, इस प्रकार तीन बार मध्यस्थ के कहने पर भी नहीं बोलना अनुमावय है।

(१५) अज्ञात—बाही या प्रतिवाही के उक्त अर्थ को मध्यस्थ के द्वारा समझ दिये जाने पर भी बाही या प्रतिवाही का नहीं समझना 'अज्ञान' है।

(१६) अप्रतिमा—प्रका के समझ लेने पर और उसका अनुवाद कर देने पर भी उच्चर का स्फुरित न होना 'अप्रतिमा' है।

(१७) विधेय—स्वर्ग अवाग्य प्रमाणित होकर कार्यान्तर के व्यापक से अज्ञात होने की चेष्टा करना 'विधेय' है।

(१८) मतानुक्त—'मतानुक्त' उसे कहते हैं—जब कोई किसी से कहे, 'तू बोर है' तो इसके उत्तर में वह कहे 'तू भी बोर है'। इससे अपने में बोरत्व का परिहार न कर, दूसरे को बोर कहने से अपने में बोर होने का अनुमान हो जाता है।

(१९) पर्वतुभोग्योपेक्ष—वस्तुता निग्रह-स्थान में जाने पर भी 'द्वय निरर्थक' हो, ऐसा नहीं कहना 'पर्वतुभोग्योपेक्ष' है।

(२०) निरनुभोग्योपेक्ष—वस्तुता निग्रह-स्थान न होने पर भी 'द्वय निरर्थक' हो इस प्रकार कहना 'निरनुभोग्योपेक्ष' है।

(२१) अपसिद्धान्त—जिस सिद्धान्त व आचार पर जो कहा जा रहा है उस छोड़कर बीच में ही दूसरी कथा कहना 'अपसिद्धान्त' है।

(२२) इत्यामास—इसका विवेचन पहले किया जा चुका है।

इस प्रकार, सोलह पदार्थों का संक्षेप में विवेचन किया गया। यद्यपि, प्रमाणादि सोलह पदार्थों में प्रमेय से भिन्न वा पन्ध्र पदार्थ हैं और प्रमेय से भी अर्थ से भिन्न को स्मरह प्रमेय हैं उन सबका अन्तर्भाव अर्थ में ही हो जाता है और पर धृत्कार-धम्म मी है तो मी मोक्ष का कारणीभूत को तत्त्व-ज्ञान है उसके उपयोगी होने के कारण धृक्-धृक् सोलहो पदार्थों का विवेचन सूत्रकार ने किया है।

ये सोलहो पदार्थ मोक्ष में उपयोगी होते हैं। बुद्ध की आत्मनिक निवृत्ति को मोक्ष कहते हैं। बुद्ध की उत्पत्ति जन्म, मरण और गर्भवास-रूप प्रेत्यमाव से होती है और मुक्त-बुद्ध का उपयोग रूप भी कह है उसकी जनक का प्रवृत्ति है उठी स प्रेत्यमाव उत्पन्न होता है। प्रेत्यमाव प्रवृत्ति का ही कार्य है। मनोगत राग-द्वेष मोक्षरूप को दाप हैं वे ही प्रवृत्ति के मूल हैं। दोष का भी कारण मित्रा ज्ञान है। इत्यदि, मित्राज्ञान की निवृत्ति से दोष की निवृत्ति होती है और मित्राज्ञान की निवृत्ति शरीर इन्द्रिय तथा विषय के अतिरिक्त आत्मतत्त्व के ज्ञान से होती है। प्रमेयभूत तत्त्वों का ज्ञान ही प्रमाथों का मुख्य प्रयोजन है और इन्द्रियादी तत्त्व विषयों का ज्ञान अनुमान के ही अर्चन है। अनुमान मी पाँच अवस्थाओं से कुछ है और दृष्टान्त ही उसका जीवन है। तर्क अनुमान का सहायक होता है। इत्यदि, दृष्टान्त जिसका जीवन है ऐसा पञ्चावस्था-मुक्त अनुमान ही, तर्क की सहायता से सिद्धान्त व अनुवाद, संशय के निराकरण द्वारा निर्णय कराने में समर्थ हो सकता है। निर्णय मी पक्ष प्रतिपक्ष परिग्रह-रूप कथा (शास्त्र-विचार) में बाध से रह होता है। बाधरूप कथा में विरोधका इत्यामास ज्ञान वासि और निग्रहस्थान—ने तब रूप होते हैं। अतः, इन सब के स्वाय के लिए इनके स्वरूप का ज्ञान भी आवश्यक हो जाता है। इस प्रकार, सूत्रकार से विभिन्न तत्त्व पदार्थों का ज्ञान मोक्ष में उपयोगी होता है। एक बात और जानने योग्य है कि अल्प आदि का प्रयोग स्वयं नहीं करना चाहिए। दूसरा प्रयोग कर, तो मध्यस्थ को बना देना चाहिए। दूसरा मूर्ख वा दुराग्रही हो ता पुन रह जाना चाहिए। यदि मध्यस्थ अनुमति दे, तो ज्ञान आदि से भी उसे परास्त करना चाहिए। अथवा मूर्ख को विजयी समझकर अज्ञानी लोग उसका मत का अवलम्बन कर अनेक प्रकार के कुमार्ग में चले जायेंगे। इससे यह सिद्ध होता है कि मूर्खों और दुराग्रहियों को परास्त करने के लिए ही आचार्य ने ज्ञानादि का प्रयोग किया है। सिद्धा मी है—

‘गतानुगतिका लोका कुमाण लप् पठासि।

मागीद्विज ज्ञाहीवि माद कापिद्वि मुनि।’

अब यह विचार किया जाता है कि प्रमाणादि सोलह पदार्थों के प्रतिपादन करमंवाइ इस शास्त्र का न्याय किस कहा जाता है। पञ्चावस्था से कुछ पदार्थानुमान

को ही शास्त्रकारों ने न्याय कहा है। यह तो प्रमाणादि छोलह पदार्थों का प्रतिपादन करता है।

इसका उत्तर यह है कि 'प्राधान्येन व्यवस्था भवन्ति' इस न्याय से इसको भी न्याय ही कहा गया है। सकल विद्याओं का अनुमाहक और सकल कर्मानुष्ठानों का साधन होने के कारण 'न्याय' को प्रधान माना गया है। इसलिए उद्योत-भार्याचार्य ने भी न्यायवार्तिक में 'सोऽयं परमा न्यायः विप्रतिपन्नपुरुषं प्रति प्रतिपादकत्वात्' इस वाचिक से 'परमन्याय' शब्द से इसका व्यवहार किया है। परमन्याय का तात्पर्य मुख्य प्रमाय है और वही इस शास्त्र का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है।

नित्ये = प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिः अनेन—इस श्रुत्यपि से न्याय शब्द का अर्थ तर्कानुगृहीत और पञ्चावयवयुक्त अनुमान ही होता है। यह न्याय शास्त्र सकल शास्त्रों का उपकारक^१ और समस्त लौकिक तथा वैदिक कर्मों का आधार है। महर्षि शास्त्राचन (विश्वको पण्डितस्थामी भी कहत हैं) ने भी न्यायमाम्य में लिखा है—

ऐवमानीचिकी विद्या प्रमाणादिपदार्थैः प्रविमज्ज मावा—

प्रदीपाः सर्वविद्ययामुपायाः सर्वकर्मणात् ।

आश्रयाः सर्वकर्माणां विद्योद्देशे परीक्षिता ॥

—न्या० भा० सू० १

तात्पर्य यह है कि प्रमाणादि छोलह पदार्थों में विमल यह आन्वीक्षिकी^२ सब विद्याओं का प्रकाशक, सकल कर्मों का उपाय और सकल कर्मों का आधार है।

इसकी परीक्षा विद्या के उद्देश्य में की गई है। लोक-संस्विति के हेतु चार प्रकार की विद्या मानी गई है—आन्वीक्षिकी, नवी वार्त्ता और वक्त्रनीति।

यहाँ आन्वीक्षिकी का अर्थ न्याय विद्या है। प्रत्यक्ष और आगम से जो ईक्षित है उसके पुनः ईक्ष्य का नाम आन्वीक्षा है और उससे जो प्रवृत्त है उसको आन्वीक्षिकी कहते हैं। यही तर्कानुगृहीत पञ्चावयवयुक्त न्याय है। यह सब विद्याओं में प्रधान है। इसीलिए, इसका नाम 'न्याय-शास्त्र' है।

अब यह विचारणीय है कि ठक छोलह पदार्थों में तत्त्व ज्ञान से जो मुक्ति होती है वह तत्त्व-ज्ञान के अन्वयवहित अनन्तर अथवा तमसाः अन्वयवहित अनन्तर तो कह नहीं सकते क्योंकि कारण के माय से ही कार्य का नाश होता है—'कारणनाशात् कार्यमाशः'। यह न्याय सर्वतन्त्र-विद्य है। अब यह विचारना है कि मोक्ष क्या है और उसका कारण क्या है? क्या उससे पहले क्या होता है? मोक्ष के कारण का विचार करने पर सकल दुःख का मूल कारण बन्ध ही प्रतीत होता है क्योंकि जो बन्ध नहीं होता उसे दुःख नहीं होता। इसलिये, दुःख का कारण बन्ध ही सिद्ध होता है। बन्ध का कारण है—कर्म-अकर्म। पर्यायार्थ को ही दुःखकार में प्रवृत्ति शब्द से कहा है—प्रवृत्ति के कारण ही कर्मार्थ होत हैं। प्रवृत्ति का भी कारण शेष है। मिथ्या ज्ञान में शेष की उत्पत्ति होती है। मिथ्या ज्ञान ही शेष का मूल है।

आत्मा स मित्र शरीर आदि में आत्म-बुद्धि का होना ही मिथ्या ज्ञान है। मिथ्या ज्ञान से ही अनुकूल वस्तु में राग और प्रतिकूल में द्वेष उत्पन्न होता है। राग और द्वेष को ही दोष माना गया है। इसी दोष से प्रवृत्त होकर मनुष्य अपने शरीर के द्वारा हिंसा जारी आदि निमित्त कर्म का आचरण करता है वचन से मिथ्या भाषण करता है और मन के द्वारा दूसरे से मोह आदि करता है। इसी पाप-प्रवृत्ति को अकर्म कहा जाता है।

मनुष्य शरीर से जो दान पुण्य वा बुरे की रक्षा आदि पुण्य-कर्म करता है मन के द्वारा सबकी मलाई करने की चेष्टा करता है और किसी की दुर्गति नहीं चाहता, ठीकी पुण्यमय प्रवृत्ति को कर्म कहा जाता है। कर्म और अकर्म दोनों की संज्ञा 'प्रवृत्ति' है। यही कर्म और अकर्म प्रवृत्ति के लक्षण माने गये हैं तथापि आनुर्वै पुरुष, ब्रह्म है प्राणिनः प्राण्याः इत्यादि व्यवहार के समान कर्म तथा अकर्म का प्रवृत्ति शब्द से सूचकार ने व्यवहार किया है। इसी कर्माकर्मरूपी प्रवृत्ति के अनुकूल मनुष्य प्रवृत्त का निर्मित शरीर प्रवृत्त करता है। जबतक कर्माकर्मरूप प्रवृत्ति-अन्य संस्कार बना रहेगा तबतक कर्म-मूला योगने के लिए शरीर प्रवृत्त करना आवश्यक रहता है। शरीर प्रवृत्त करने पर प्रतिक्रियेद्वारा होने के कारण वाचनात्मक बुद्धि का होना अनिवार्य रहता है। इसलिये, कर्माकर्मरूप कर्म में प्रवृत्ति के बिना बुद्धि नहीं होता। मिथ्या ज्ञान से बुद्धि पर्यन्त अविच्छेदेन निरन्तर प्रवर्धमान होता हुआ बही संसार शब्द का वाच्य होता है। वह बही की तरह निरन्तर अनुवृत्त होता रहता है। प्रवृत्ति ही पुनः प्रवृत्ति का कारण होती है। प्रवृत्ति के बिना पुनर्बन्धन न होने के कारण बुद्धि की सम्भावना भी नहीं रहती। इसलिये, कोई भी उस अवस्था में बुद्धि का अनुभव नहीं करता। फिर प्रवृत्ति होने से बुद्धि से छुटकारा भी नहीं पता। इससे यह सिद्ध होता है कि बही की तरह पुनःपुनः प्रवर्धमान बुद्धिमय इस संसार में कोई निराला ही माययासी मनुष्य है जिसने पूर्वजन्म में तुल्य किया है और उस तुल्य के परिपाकवश चतुर्गुण की कृपा और उनमें उपदेश से संसार का अक्षयी रूप जानकर उसे देव समझ लिया है तथा इस समस्त संसार को बुद्धानुवृत्त और बुद्ध के वाचन के रूप में देखता और समझता है। वह किसी प्रकार इससे छुटकारा पाना चाहता है और इससे भूख कारण अविद्या और राग द्वेष आदि की निवृत्ति का उपाय खोजता है।

अविद्या की निवृत्ति का उपाय तत्त्व-ज्ञान ही है। वह तत्त्व-ज्ञान प्रमेयों की चार प्रकार की भावनाओं से किसी निराला ही मनुष्य को होता है। उद्देश्य चक्षुष्य पदार्थ और विभाग प्रमेयों का ये ही चार भावनाएँ हैं अथवा बुद्धि बुद्धिप्रेय, मोक्ष और उलका उपाय ये ही चार प्रकार हैं। प्रकृत में ये ही चार भाव हैं। बुद्धि तो प्रसिद्ध ही है। उलका हेतु मिथ्या ज्ञानादि तत्त्व संसार है।

मोक्ष, अपवर्ग या मुक्ति

बुद्ध के आत्मनित्तक उच्छेद का ही नाम मोक्ष है। इसका उपाय तत्त्व-ज्ञान है। तत्त्व-ज्ञान होने पर मिथ्या ज्ञान स्वयं निवृत्त हो जाता है; जैसे शम्भु के नाम से बर्ष का

ज्ञान स्वयं निवृत्त होता है। मिथ्या ज्ञान के नष्ट होने से प्रवृत्ति के कारण जो राग द्वेष आदि दोष हैं, वे स्वयं निवृत्त हो जाते हैं क्योंकि कारण के नाश होने से कार्य का नाश अवश्यम्भासी हो जाता है—कारणनाशात् कार्यनाशः यह सर्वतन्त्र सिद्धान्त है। दोष के नष्ट होने पर प्रवृत्ति भी नहीं हो सकती, और प्रवृत्ति के न होने से जन्म भी नहीं हो सकता क्योंकि जन्म का कारण वर्माधर्मरूप प्रवृत्ति ही है। जन्म का अपाय (नाश) होने से दुःख का भी आत्यन्तिक उच्छेद हो जाता है। इसी आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति का नाम अपव्यय या मोक्ष है। आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति यही है जहाँ उन्मादीय दुःखान्तर की उत्पत्ति होने की सम्भावना भी नहीं रहती। यही सिद्धान्त महर्षि गौतम का है—

‘दुःख-जन्म-प्रवृत्ति-दोष-मिथ्याज्ञानाद्युत्तरोत्तराद्ये तद्वन्मृतापवादपर्ययः।

—श्री सू. १।१।१९

अर्थात्, दुःख, जन्म प्रवृत्ति दोष और मिथ्या-ज्ञान—“नरु उत्तरोत्तर के नाश से पूर्व-पूर्व के नाश होने के कारण अपवर्ग होता है। इससे सिद्ध हो जाता है कि दुःख के अत्यन्त उच्छेद का ही नाम अपवर्ग या मोक्ष है।

यहाँ यह आशङ्का होती है कि दुःख का अत्यन्त उच्छेद-रूप मोक्ष तो अभी तक अस्तिष्ठ है, पुनः इसके लिए उपाय की क्या आवश्यकता है? उत्तर यह होता है कि जितने मोक्षवादी आचार्य हैं उनके मत में मोक्ष-दशा में दुःख का अत्यन्त उच्छेद होता है। जैसे—बौद्ध के एकदेशी माध्यमिकों के मत में आग्नेयच्छेद को ही मोक्ष माना गया है। इस अवस्था में दुःख का आत्यन्तिक उच्छेद यथा ही है। इसमें कोई विवाद नहीं है। यदि ऐसा करें कि शरीर ७ समान ही आत्मा भी दुःख का क्षेत्र है इसलिए आत्मा भी उच्छेद्य है तो यह नैयायिकों से विरोध हो जाता है; क्योंकि नैयायिक आत्मा को अविनाशी मानते हैं और इस तरह यह विनाशशील हो जाता है। इसलिए, कम्पा-युक्त के समान मोक्ष का अस्तित्व असम्भव ही हो जाता है। यही इस शङ्का का तात्पर्य है। परन्तु यह ठीक नहीं है; क्योंकि इसमें विकल्प का समाधान नहीं होता।

वैशेषिकों ने आग्नेयच्छेद को ही मोक्ष माना है। वे ज्ञान-सन्तान को आरम्भ मानते हैं। सन्तान का अर्थ प्रवाह होता है। प्रवाह जिस तरह प्रतिष्ठय नये-नये रूपों में उत्पन्न होता है ठीकी प्रकार इनके मत में ज्ञान भी प्रतिष्ठय नये-नये रूपों में उत्पन्न होता है। इसमें यह विकल्प होता है कि क्या आध्यात्मिक काम-सन्तान ही है अथवा उसके सिद्ध उसका आरम्भ अन्य कोई? यदि ज्ञान प्रवाह को ही आत्मा मानें तो तब तो कोई विवाद ही नहीं क्योंकि आग्नेयच्छेद का अर्थ ज्ञानोच्छेद ही होता और मोक्षानुत्पत्त्या में ज्ञान का उच्छेद नैयायिकों का अग्रणी ही है। मोक्षानुत्पत्त्या में तब प्रकार के ज्ञान का नाश होने से जीवात्मा की स्थिति पापाद्य-मुक्त रहती है यह नैयायिकों का सिद्धान्त है। इस स्थिति में काम-सन्तान को आत्मा मानकर उसका उच्छेद मोक्ष में माध्यमिका मानना नैयायिकों के प्रतिष्ठित नहीं होता इसलिए उसके स्वरूप करने की कोई आवश्यकता नहीं होती। यदि ज्ञान प्रवाह के

अतिरिक्त उसका आत्मय आत्मा को मानें, तो भी उसमें यह विकल्प होता है कि आत्मा नित्य है अथवा अनित्य ?

यदि नित्य मानन है तो उसका उच्छेद हो नहीं सकता; क्योंकि नित्य वही कहा जाता है जिसका कभी विनाश न हो। इस स्थिति में आत्मा के उच्छेद की आशङ्का ही नहीं हो सकती। यदि आत्मा को अनित्य माना जाय, तब तो मोक्ष के लिए किसी की शक्ति ही नहीं होगी; क्योंकि कोई भी बुद्धिमान् पुरुष आत्मनाश के लिए प्रवृत्त नहीं हो सकता। संसार में सब प्रिय आत्मा ही होता है। मृति भी वही बताती है—आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति*। और, आत्मा को अनित्य मानने से वह जोन प्रविष्ट व्यवहार उपपन्न नहीं होता कि समुद्र-समुद्र मुक्त हो गए। इससे यह सिद्ध होता है कि मनुष्यकर्म कर्म २ अतिरिक्त उसका आत्मय कर्म कोई अवश्य है और वह नित्य है।

विज्ञानवादी बौद्धों का मत है कि कर्मी ५ निवृत्त होने से जिस निर्मल ज्ञान का उदय होता है वही मोक्ष है। उनका कहना है कि ज्ञान तो स्वभाव से ही निर्मल और स्वच्छ है जबल आत्मय—आत्मा—के सम्बन्ध से वह मलिन हो जाता है। आत्मय के निवृत्त हो जाने पर प्रसिद्ध निर्मल ज्ञान का उदय होता रहता है। वही 'महोदय' कहा जाता है और उसी का नाम 'मोक्ष' है। परन्तु, विज्ञानवादी का यह मत भी ठीक नहीं बैठता। कारण इसमें लामसी का अभाव और लामानाधिकरस्य की अनुपपत्ति बनी ही रहती है। तात्पर्य यह है कि निर्मल ज्ञानोदय में चार प्रकार की मावनाएँ कारण होती हैं। वे ही महोदय की लामभिर्ना हैं। 'सर्व कुलं सर्वं क्षणिकं' सर्वं स्वतन्त्रं सर्वं शुद्धम्—वही लामनाचमुदय नाम स प्रसिद्ध है। इसका निवेदन पूर्ववत् बौद्ध दर्शन में किया गया है।

अब वहाँ विचारना है कि लामारक्षतवा आवमान को मावना है वह अमिज्ञान की जनक नहीं होती है। किन्तु अविशेष आवमान को मावना है वह अमिज्ञान की जनक होती है। यथा स्पष्ट उदाहरण से शक्ति की एक बार देखने ही से उसका पदार्थ परिचय नहीं होता किन्तु बार-बार निरीक्षण-नरीक्षण से ही उसका पदार्थ परिचय होता है। परन्तु विज्ञानवादी बौद्धों के मत में मावना का प्रकट हो ही नहीं सकता। कारण स्थिर पदार्थ में ही मावना का प्रकट होता है अस्थिर में नहीं। और उनके मत में मावना का आचार कोई भी स्थिर नहीं है। क्योंकि उनके मत में सर्व कुछ क्षणिक ही माना जाता है स्थिर कुछ भी नहीं। आत्मा के भी प्रसिद्ध मिश्र-मिश्र होने से 'कुलं क्षणिक' इत्यादि मावना का प्रकट इसमें अवगम्य ही है। इसलिए, मोक्ष-लामसी का अभाव उनके मत में सिद्ध होता है।

लामानाधिकरस्य की भी उपपत्ति इनके मत में नहीं होती। लामानाधिकरस्य का तात्पर्य है—ब्रह्मा और सुखता का एक आवलन में रहना। जो ब्रह्म होता है वही मुक्त होता है इस प्रकार की व्यवस्था को सर्वविज्ञान-सिद्ध है वह हमके मत में नहीं बनती। कारण इनके मत में लोप्यज्ञान ज्ञान-उत्पन्न-कम आत्मा को ब्रह्म और निस्पृश्य ज्ञान-उत्पन्न-कम आत्मा को मुक्त माना जाता है। आत्मय से सम्बन्ध

मलसाहचरान् भवान् का नाम सोपपन्न है, और वही वह है। इससे भिन्न निरूपण व्यर्थ है। ये वस्तुता सोपपन्नान् ज्ञान स्थान में और मुक्तता निरूपणान् ज्ञान-स्थान में मानते हैं। इसलिए, जो वह है, वही मुक्त होता है इस प्रकार की व्यवस्था इनके मत में नहीं होती। कारण, चक्षु-श्रवण में उसको ये भिन्न मानते हैं।

इसी प्रकार जैनों का भी मुक्ति-लक्षण प्रतिवचन-रहित नहीं है। इनके मत में आवरण-भग का ही नाम मुक्ति है। अब उनसे पूछना है कि आवरण कहते किसे हैं? यदि यह कहें कि प्रमाद-भ्रम की भ्रान्ति ही आवरण है तो यह इष्ट ही है इसलिए लक्षणनीय नहीं है। यदि यह कहें कि वेद ही आवरण है और इससे मुक्त होने पर विवेक से मुक्त मुक्तों की तरह आत्मा का निरन्तर ऊर्ध्व-गमन ही मोक्ष है तो उनसे पूछना है कि वह आत्मा मूर्त है अथवा अमूर्त? यदि मूर्त कहें तो वह प्रम होना है कि निरवयव है अथवा अवयव? यदि निरवयव कहें, तो निरवयव मूर्त परमाणु ही होता है इसलिए परमाणु का लक्षण आत्मा म आ जाने से परमाणु-धर्म के अतीन्द्रिय होने का कारण आत्मा का धर्म भी अतीन्द्रिय होने से होगा जो किसी को इष्ट नहीं है। यदि अवयव मानें तो भी ठीक नहीं होता। कारण, अवयव परार्थ अनित्य होते हैं इस नियम म आत्मा भी अनित्य हो जायगा। इस स्थिति में अकृत्यान्वयमान और कृतप्रसाद दोष हो जाने हैं। जिसने कर्म किया यदि उसका फल उसको न मिले तो वह कृतप्रसाद है और जो कर्म न करे और फल पावे, तो वह अकृत्यान्वयमान है। यह उचित नहीं है। उचित तो यह है कि जो कर्म करे वही फल पावे। वह आत्मा के नियम मानने में ही सम्मति है अनित्य मानने म कदापि नहीं। इसलिए, अवयव वा निरवयव—किसी के भी मानने में उनका मत ठीक नहीं होता। यदि आत्मा का अमूर्त मानें तो भी ठीक नहीं होता क्योंकि वे ऊर्ध्वगमनरूपी क्रिया को मुक्तात्मा में मानते हैं और त्रिमा मूर्त में ही हो सकती है अमूर्त म नहीं।

जार्वाको के मत में स्वात्मता को ही मोक्ष माना गया है। यहाँ भी विचार करना है कि यदि बुद्ध-निवृत्ति का ही स्वात्मत्व माना गया हो तो कोई विवाद नहीं है, हठापत्ति है। यदि स्वात्मत्व ऐश्वर्य को मानें तो वह विचार का विषय होता है। विचारशीलों की दृष्टि से मोक्ष का स्वरूप वही है जिसमें उसमें कोई वृत्त उत्पन्न न हो और उसके लक्षण भी न हो। इसी को निरतिशय और निरूपम कहते हैं। जीव का ऐश्वर्य निरतिशय कदापि नहीं हो सकता। जब बुद्ध होने पर भी बीजम-मरुत्त के विषय में उसका स्वात्मत्व कभी नहीं हो सकता। निरतिशय गुण वही है जिसके प्राप्त हो जाने पर दूसरी वस्तु की अमिताया म हो। सांसारिक ऐश्वर्य की प्राप्ति हो जाने पर भी किसी-न-किसी वस्तु की अमिताया वनी ही रहती है। अतः, वह निरतिशय नहीं हो सकता। इसीलिए, इनका मत भी ठीक नहीं है।

मुक्ति के विषय में सांख्य-शास्त्र का मत है कि प्रकृति और पुरुष का विवेक ज्ञान होने पर भी पुरुष का भी अपने स्वरूप में अवस्थान है वही मुक्ति वा मोक्ष है। समस्त ब्रह्म-वर्ग का मूल कारण प्रकृति है। वह ब्रह्म और विगुणात्मक भी है। इसीका नाम प्रबान वा अभ्यक्त भी है। पुरुष और वा कहें हैं। इन दोनों के मेल-दान से ही मुक्ति

होती है। इस प्रकार, मुक्ति-स्वरूप मानने पर भी बुद्ध का उच्छेद होता है। इसलिए, कोई विचार नहीं। परन्तु, इसमें एक बात विचारणीय है कि उस विवेक-ज्ञान का आशय कौन है प्रकृति अथवा पुरुष? यदि प्रकृति को ही विवेक-ज्ञान का आशय मानें तो इसी समय संसार का अस्त हो जाना चाहिए। क्योंकि संसार प्रकृति का परिणाम है और निर्वर्णक मुक्ति-स्वरूप विवेक-ज्ञान प्रकृति में ही वर्तमान है। यदि पुरुष को विवेक-ज्ञान का आशय मानें, तो सांख्य का सिद्धान्त ही सत्य हो जाता है; क्योंकि पुरुष का जो मूल-स्वरूप से अक्षरूपतया अवस्थान है, उसी का नाश हो जाता है। संसार-वशा में विवेक के नाश होने और मुक्ति-वशा में विवेक होने के कारण समानरूपता भ्रम हो जाती है। इसलिए, मुक्ति के विषय में सांख्य का सिद्धान्त ठीक नहीं है। यह नैयायिकों का कहना है।

मीमांसकों के मत में भी मोक्ष-काल में बुद्ध-निवृत्ति मानी ही जाती है। उनके मत में आत्मन्तिक बुद्ध-प्राप्ति को मोक्ष माना जाता है। बुद्ध का ज्ञेय-भाव रहने पर भी आत्मन्तिक बुद्ध नहीं होता। इसलिए, आत्मन्तिक बुद्ध में बुद्ध-निवृत्ति अवश्यवन्माणी है। परन्तु, उनके मत में भी वह विचारणीय है कि नित्य-निश्चित बुद्ध में प्रमाद क्या है? सांसारिक बुद्ध तो प्रत्यक्ष और अनुमान-प्रमाद से बुद्ध भिन्न है यह ठिक हो चुका है। यदि 'लोप्स्यते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विप्रमिता' इत्यादि भुक्ति-प्रमादों से समस्त कामनाओं की प्राप्ति को ही आत्मन्तिक बुद्ध माना जाय वह भी ठीक नहीं होता। कारण बोध्य अनुपलब्धि से बाधित होने पर उसका अवकाश नहीं रहता। इसका तात्पर्य यह है कि जहाँ भुक्ति से प्रतिपादित विषय प्रत्यक्ष या अनुमान से बाधित होने के कारण प्रतीत नहीं होता, वहाँ भुक्ति का गौण ही अर्थ माना जाता है बुद्ध अर्थ नहीं। जैसे—'आत्मनः आकाशः तन्मृतः' इस भुक्ति से आकाश की उत्पत्ति आत्मा से मानी गई है, परन्तु निरवकाश होने के कारण प्रत्यक्ष या अनुमान से उसकी उत्पत्ति अस्ति है। इसलिए, 'तन्मृतः' का बुद्ध अर्थ 'तत्प्राप्ति' न मानकर 'अस्मिन्मृतः' यह गौण अर्थ ही माना जाता है।

इसी प्रकार, मोक्षकाल में शरीर और इन्द्रिय के लम्पट न होने के कारण बुद्ध की उपलब्धि न होने से भुक्ति का बुद्ध-प्राप्ति विषय बाधित हो जाता है। इसलिए, यहाँ भुक्ति का गौण अर्थ ही माना जायगा। बुद्ध-प्राप्ति का गौण अर्थ बुद्ध की अप्राप्ति का अभाव ही होगा। मोक्षकाल में शरीर और इन्द्रिय के लम्पट न रहने से कोई कामना ही नहीं रहती। इस स्थिति में काम की प्राप्ति किस प्रकार हो सकती है? इसलिए, उसका उक्त गौण अर्थ ही मानना समुचित है। एक बात यह भी है कि भुक्ति में 'सह ब्रह्मणे' यह पाठ है जिसका अर्थ एक काल में ताव ताव उपभोग करना है। वह इन्द्रियों से सब विषयों का एक काल में उपभोग अवश्य है। इसलिए, भुक्ति का गौण अर्थ मानना अनिवार्य है। इस विषय में नैयायिकों के ऊपर यह आरोप होता है कि मोक्ष के विषय में स्वयं मतुष्यों की अवधि रहती है। अतिसर बुद्ध के नाम से ही किसी की प्रकृति होती है। यदि तबसे बुद्ध-प्राप्ति को मोक्ष न मानकर मीरत बुद्ध-निवृत्ति को ही मोक्ष माना जाय तो अवधि रोग से प्रस

मनुष्य को सरस मयूर वृष छोड़कर नीरस पदार्थ देने के समान अवधिकारक ही हो सकता है। इसलिए, सरस मयूर सुख-प्राप्ति को ही मोक्ष मानना समुचित है। इसके उलट नैयायिकों का कहना है कि केवल इष्टान्त-भाव से ही साध्य की सिद्धि नहीं होती। उसके लिए अनुसृत तर्क की आवश्यकता होती है। और निरतिशय सुख प्राप्ति में कोई भी अनुसृत तर्क नहीं है बल्कि इसके विरोध में ही अनुसृत तर्क देखे जाते हैं। जैसे—इस संसार में जितने सुख पाये जाते हैं, सब साध्याय^१ है, निरतिशय^२ कोई भी नहीं। इसलिए निरतिशय सुख की प्राप्ति की आशा में बस मनुष्य को, उसमें अभाव में कुछ ही अवकनीय हो जाता है। सुख के अनुभव-काल में भी परिश्रम की दृष्टि से कुछ ही प्रत्यक्ष होता है। पतञ्जलि ने स्वप्न राश्यों में लिख दिया है—‘दुःखमेव सर्वं विवेकिनः’ और भी जितने सांसारिक सुख हैं, वे सुखविरोधी पदार्थों से आक्रान्त होने के कारण देव हैं। सुख-साधन की जितनी सामग्रियाँ संसार में प्रसिद्ध हैं, उनकी प्राप्ति में अधिक-से-अधिक बलेष्ट सहना पड़ता है। इसलिए, सिद्ध होता है कि समस्त सुख दुःख से आक्रान्त है। मनुमित्रित विष की तरह दुःख से मिश्रित सुख भी स्वाल्प है। इसलिए, सुख के उद्वेग से मोक्ष में किसी की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। अतः, दुःख-निवृत्ति को ही मोक्ष मानना समुचित है।

ईश्वर और उसकी सत्ता

ईश्वर के विषय में यह प्रश्न होता है कि उसकी सत्ता में प्रमाण क्या है? प्रत्यक्ष तो कह नहीं सकते, क्योंकि रूप आदि गुणों से रहित होने के कारण वह अतीन्द्रिय^३ माना जाता है और अतीन्द्रिय पदार्थों का प्रत्यक्ष होता नहीं, यह सर्व-सिद्धान्त है। अनुमान भी ईश्वर में प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वर का साधक कोई स्वाल्प सिद्ध^४ नहीं है जो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से उपलब्ध हो। आगम^५ भी प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि इसमें विकल्प का समाधान नहीं होता। विकल्प यह होता है कि आगम नित्य है अथवा अनित्य। यदि नित्य कहे तो अपसिद्धान्त हो जाता है। कारण, आगम वर्षसमूहान्तक ही होता है और वर्ष उलटित प्रत्यक्ष होने के कारण स्वप्न ही अनित्य है। यह नैयायिकों का परम सिद्धान्त है। इसे नित्य मानने से सिद्धान्त के मंग हो जान के कारण यह अपसिद्धान्त हो जाता है। यदि वेद को अनित्य मानें तो परस्परविरुद्ध हो जाता है। जैसे, वेद के अनित्य होने के कारण उसका प्रामाण्य उसके कर्त्ता के प्रामाण्य के अधीन होगा और उसके कर्त्ता ईश्वर का प्रामाण्य उसके ब्रह्मणे हुए वेद के प्रामाण्य के अधीन होगा। इसलिए परस्पर-विरुद्ध होने से अयोग्यता ही हो जाती है। लाहुर में नियत विषय होने के कारण उपमान भी ईश्वर में प्रमाण नहीं हो सकता। इसलिए ईश्वर की सत्ता अप्रामाण्यिक है। यही पूर्ववर्तियों का तात्पर्य है। इस उलट में नैयायिकों का कहना है कि ईश्वर की सत्ता अवश्य है। यह माय-समाय न होने पर भी अनुमान-समाय अवश्य है। जितने कार्य हैं, उनका कर्त्ता कोई अवश्य होता है। यह कार्य-कारण-भाव का नियम है, वृषिणी, यजुः और

परंतु आदि को सवि-प्रपञ्च है कार्य होने से उनका भी कर्त्ता कोई अनवरत होता। जैसे पट का कर्त्ता कुम्भकार होता है। इसलिये, जगत् का जो कर्त्ता होगा, वही ईश्वर माना जायगा। इसमें अनुमान का स्वरूप इस प्रकार है—पृथिवी, तारार आदि की समष्टि (जगत्) (पट) स्रष्टा है, कार्य (तात्पर्य) होने से (हेतु) जो-जो कार्य होता है, वह स्रष्टा होता है (व्याप्ति) षट्-पट आदि के समान (इष्टान्त)। यहाँ प्रतिपक्षियों का यह आरोप है कि ईश्वर के साधन में जो कार्यत्व हेतु बिना है, वह अतिरिक्त है क्योंकि पृथिवी समुद्र आदि की उत्पत्ति किसी ने नहीं देखी है। इसलिये, उत्पत्ति न होने से वे कार्य नहीं हो सकते हैं। कार्य न होने से वे कारण (ईश्वर) के साधक किस प्रकार हो सकते हैं? इसके समाधान में नैयायिकों का कहना है कि पक्ष में पृथिवी, तारार आदि की उत्पत्ति किसी ने नहीं देखी है, तथापि सावयव होने के कारण इनकी उत्पत्ति सिद्ध है। इसलिये, वे कार्य हैं। और, कार्य होने से अपने कारण (ईश्वर) के साधक हैं। पृथिवी आदि के कार्यत्व-साधक अनुमान का प्रकार वही होगा। पृथिवी आदि समष्टि (जगत्) (पट) उत्पन्न होनेवाला (तात्पर्य) है सावयव होने के कारण (हेतु) जो-जो सावयव होता है, वह कार्य होता (व्याप्ति) है। षट् पट आदि के समान (इष्टान्त)। इस प्रकार सावयवत्व हेतु से जगत् का कार्यत्व सिद्ध हो जाने पर उही कार्यत्व-हेतु से ईश्वर का अनुमान हो जाता है।

इसमें शङ्का होती है कि सावयव का तात्पर्य क्या है? अवयवसंयोगित्व अथवा अवयवसमवेतत्व? संयोग-सम्बन्ध से रहनेवाले का नाम संयोगित्व है और सम्बन्ध से रहनेवाले का समवेतत्व। यदि सावयवत्व का तात्पर्य अवयवसंयोगित्व मानें तो पटादि अवयवों के साथ आकाश का संयोग होने के कारण आकाश भी सावयव होने से कार्य होने लगगा जो नैयायिकों का अस्मिन्नेव नहीं है। नैयायिक आकाश को नित्य मानते हैं कार्य नहीं। यदि अवयवसंयोगित्व का अर्थ सावयव संयोगित्व अर्थात् अपने अवयवों में संयोग-सम्बन्ध से रहनेवाला मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण अवयव और अवयवों के साथ समवाय-सम्बन्ध होता है, संयोग नहीं। 'अवयववाचकानां समवायः' यह नैयायिकों का सिद्धान्त है।

परि स्वावयवसंयोगित्व का अर्थ 'अपने अवयवों के साथ जो परस्पर संयोग है, उसका आशय' मानें तो अवयवों के परस्पर-संयोग के आशय अवयव ही होते हैं, अवयव ही इसलिये होय बना ही रहता है। इस होय से कारण के लिये यदि सावयव का अर्थ अवयवसमवेत मानें तो पटादि व अवयव जो तन्मू आदि हैं उनमें समवाय सम्बन्ध से तन्मूत्वादि सामान्य भी रहते हैं इसलिये वहाँ सावयवत्व लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। इसलिये, सावयवत्व लक्षण किसी प्रकार भी कुछ नहीं होता है वह सूक्ष्मों का तात्पर्य है।

इसमें उत्तर = नैयायिकों का कहना है कि सावयवत्व का अर्थ समवेतसम्बन्ध होता है। आकाश का कोई अवयव न होने से वह समवेत नहीं होता। और सामान्य समवेत होने पर भी इष्ट नहीं है इसलिये सावयवत्व का लक्षण इन दोनों में नहीं पड़ता। अतएव सावयवत्व-हेतु निरुद्ध होने से कार्यत्व का साधक हो सकता है।

अवान्तर-महत्त्व हेतु से भी जगत् के कार्य होने का अनुमान किया जा सकता है। अवान्तर-महत्त्व उसको कहते हैं, जिसमें परम महत्त्व न रहे और महत्त्व का आशय हो। परम महत्त्व उसको कहते हैं जिससे बड़ा दूसरा कोई न हो जैसे आकाश आदि व्यापक पदार्थ। पर्वत आदि में परम महत्त्व नहीं रहता। वृक्षगुच्छ से लेकर पर्वत सागर आदि समस्त अनित्य वस्तुओं में परम महत्त्व का अभाव ही रहता है। इसलिये, कार्यत्व-साधक अनुमान का स्वरूप इस प्रकार होगा—पर्वतादि वस्तु जगत् (पद) कार्य है (साध्य), परम महत्त्वामावधान होने पर भी महत्त्व के आशय होने से (हेतु) घट आदि के सदृश (इवाम्)। इस प्रकार जगत् का कार्यत्व सिद्ध कर, उसी कार्यत्व-हेतु से उसको सकृत् क सिद्ध किया जाता है। इस प्रकार, कार्यत्व हेतु में कोई भी हेत्वामात्र नहीं है। जैसे—

विस्म नाम का हेत्वामात्र इसलिये नहीं है कि साध्यामात्र से व्याप्त जो हेतु है, वही विस्म कहा जाता है। प्रकृत में वहाँ-वहाँ कार्यत्व है वहाँ-वहाँ सकृत् कत्व रहता ही है सकृत् कत्व का अभाव नहीं रहता। इसलिये, साध्यामात्र से व्याप्त न होने के कारण हेत्वामात्र नहीं है।

अनैकान्तिक, जिसको सम्बन्धितार कहते हैं वह भी कार्यत्व-हेतु में नहीं है। साध्य के अभाव-स्थल में जो हेतु रहता है उसी को सम्बन्धितार कहते हैं। प्रकृत में सकृत्कत्व-रूप साध्य के अभाव-स्थल को नित्य परमाणु आदि है, उसमें कार्यत्व हेतु नहीं रहता इसलिये कार्यत्व हेतु अनैकान्तिक भी नहीं होता है।

कासात्यवापदिष्ट, जिसको बाधित भी कहते हैं, भी वहाँ नहीं है क्योंकि कार्यत्व हेतु किसी भी प्रमाण से बाधित नहीं होता।

सत्यतिपक्ष नाम का हेत्वामात्र भी वहाँ नहीं है। कारण साध्य के अभाव का साधक जो हेत्वामात्र है, उसी को सत्यतिपक्ष कहते हैं। प्रकृत में पूर्वपक्षी शरीरात्मन्त्व हेतु से जो सकृत् कत्व रूप साध्य का अभाव सिद्ध कर शरीरात्मन्त्व को सत्यतिपक्ष मानते हैं वह ठीक नहीं है क्योंकि कार्यत्व हेतु के सामने शरीरात्मन्त्व हेतु अत्यन्त दुर्बल है। कारण शरीरात्मन्त्व जो हेतु है, उसमें अजन्मत्व-हेतु से ही सकृत् कत्व के सिद्ध हो जाने से शरीर विशेषण लगाना निरर्थक हो जाता है जिससे प्रसोद्धा का अज्ञान ही सुचित होता है। इसलिये वह हेतु दुर्बल हो जाता है। जैसे, सिंह का प्रतिपक्ष मृगशावक नहीं होता उसी प्रकार शरीरात्मन्त्व हेतु कार्यत्व हेतु का सत्यतिपक्ष नहीं हो सकता। यदि यह कहें कि 'अजन्मत्वात्' हेतु ही कार्यत्व-हेतु का सत्यतिपक्ष क्यों नहीं है? तो इसका उत्तर यह होता है कि अजन्मत्व हेतु को सत्यतिपक्ष तभी कह सकते हैं जब जगत् का अजन्मत्व सिद्ध हो; परन्तु आज्ञावक किसी प्रमाण से भी उसका अजन्मत्व सिद्ध नहीं हुआ है।

कार्यत्व हेतु में उपाधि जो हेतु के व्यवहारार्थ होने का अनुमापक होता है की आशङ्का भी नहीं हो सकती। कारण जो साध्य का व्यापक और साधन का व्याप्य है, वही उपाधि होता है। प्रकृत में सकृत्कत्व-रूप साध्य का व्यापक और कार्यत्व-रूप हेतु का अव्यापक यदि कोई वस्तु हो, तो उपाधि की सम्भावना

हो सकती है परन्तु ऐसी कोई वस्तु नहीं है। इसकी सम्भावना समी हो सकती है जब कार्यत्व हेतु का कहीं सम्बन्ध स्थापित हो गया हो। कार्यत्व का सम्बन्ध स्थापित हो सकता है जब एकचक्षु कल्प के अभाव-स्थिति में भी कार्यत्व रहता हो अर्थात् बिना कर्त्ता के भी कोई कार्य उत्पन्न होता हो, परन्तु ऐसा कहीं भी नहीं होता। 'यदि एकचक्षु कल्प न स्थापित कार्यत्वमपि न स्यात्' अर्थात् यदि एकचक्षु कल्प न हो तो कार्यत्व भी नहीं हो सकता इस अनुसृत तर्क से यह सिद्ध हो जाता है।

तात्पर्य यह है कि कर्त्ता से जो उत्पन्न होता है, उसीको कार्य कहते हैं। यदि यह एकचक्षु क होता तो कार्य भी नहीं होता क्योंकि समस्त कार्य का प्रयोजक कर्त्ता ही होता है। इतर विद्वानों का कहना है कि कर्त्ता के ही अभाव में भी उत्पत्ति होती हो सकती क्योंकि सब कारकों का प्रयोग करनेवाला कुलाल ही होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि एकचक्षु कल्प के अभाव में कार्यत्व रहता ही नहीं। इसलिये, कार्यत्व-हेतु सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकता और उसमें उपाधि भी नहीं हो सकती। शास्त्रकारों ने भी सिद्धांत है कि यहाँ अनुसृत तर्क रहता है यहाँ उपाधि की सम्भावना नहीं होती—

अनुसृतं तर्कं सवाये सति साधये।

साध्यव्यापकतामज्ञात् नहि नोपाधिसम्भवाः ॥

तात्पर्य यह है कि अनुसृत तर्क से यदि हेतु-बुद्ध हो तो उपाधि की सम्भावना नहीं रहती।

ईश्वर को कर्त्ता मानने पर पूर्वपक्षी वृत्त आक्षेप यह करते हैं कि यदि ईश्वर को कर्त्ता मानते हैं, तो उसकी शरीरी भी मानना आवश्यक हो जाता है क्योंकि लोक में शरीरी को ही कर्त्ता देखा जाता है अशरीरी आकाश आदि को नहीं। इस तर्क की वहायदा स पूर्वपक्षी का ऐसा अनुमान होता है कि ईश्वर (पक्ष) अगत् का कर्त्ता नहीं होता (साध्य) अशरीरी होने के कारण (हेतु) आकाश के लक्षण (इष्टान्त)। यह अनुमान ईश्वर-विशिष्ट न सिद्ध प्रसिद्ध है। परन्तु इस प्रकार का अनुमान ईश्वर की विशिष्ट अथवा अविशिष्ट—दोनों अवस्थाओं में स्थापित होता है; क्योंकि आगम आदि किसी प्रमाण के द्वारा ईश्वर की सिद्ध कर ही, ईश्वर कर्त्ता नहीं हो सकता अशरीरी होने से इत्यादि अनुमान कर सकते हैं अस्मत्वा नहीं। इस अवस्था में विश्व प्रमाण से ईश्वर को सिद्ध कर इस प्रकार अनुमान करते हैं उसी प्रमाण से ईश्वर का अगत् का कर्त्ता होना भी सिद्ध होता है ऐसी स्थिति में अगत् का कर्त्ता ईश्वर नहीं होता ऐसा कहना बाधित हो जाता है अतः व्यापार शेष हो जाता है।

यदि यह कहे कि आगम प्रमाण नहीं किन्तु प्रमाणाभावात् तो ईश्वर के सिद्ध न होने से ईश्वर अगत्कर्त्ता न भवति इस प्रकार का अनुमान पक्षाविति नाम के शेष से दूषित हो जाता है। इसलिये व्यापार हो जाता है। इस अवस्था में ईश्वर की विशिष्ट या अविशिष्ट—दोनों द्वायत न प्रसिद्ध की का अनुमान बाधित होता है। इसलिये, पूर्वोक्त प्रसिद्ध तर्क किसी प्रकार भी उचित नहीं होता।

अब दूसरा प्रश्न यह होता है कि जगत् की रचना करने में ईश्वर की भा प्रवृत्ति होती है, वह स्वार्थ है अथवा परार्थ ? स्वार्थ मानने में भी दो विकल्प होते हैं—इष्ट-प्राप्ति के लिए प्रवृत्ति है अथवा अनिष्ट-परिहार के लिए ? इष्ट-प्राप्ति के लिए तो कह नहीं सकते हैं क्योंकि वह स्वार्थ परिपूर्ण और सबल कामनाओं का प्राप्त किया हुआ है। ऐसी कोई भी प्राप्त करने योग्य वस्तु नहीं है जो ईश्वर को प्राप्त नहीं है। अनिष्ट-परिहार के लिए भी प्रवृत्ति नहीं कर सकते, क्योंकि सबल इष्ट कामनाओं का प्राप्त होना के कारण अनिष्ट की सम्भावना ही नहीं है।

यदि परार्थ प्रवृत्ति मानें, तो भी नहीं बनता क्योंकि परार्थ प्रवृत्तिवालों का कोई भी बुद्धिमान नहीं मानता। यदि कहें कि कल्याण से ही ऐसी प्रवृत्ति होती है तो प्राप्तिमात्र का सुखी होना चाहिए, किसी को भी दुःखी नहीं होना चाहिए। कारण, स्वार्थ की अनपेक्षा में दूसरों के दुःखों के नाश करने की भा इच्छा है उसी को कल्याण कहते हैं। इस प्रकार, जगत् के निर्माण में ईश्वर की प्रवृत्ति उचित नहीं प्रतीत होती।

इसका उत्तर यह है कि मनी मूर्ति विचार करने पर प्रतीत होता है कि कल्याण में प्रवृत्ति मानने में कोई बाधक नहीं है। कल्याण से प्रवृत्ति मानने पर सुखमय सृष्टि होनी चाहिए, यह भी ठीक नहीं है क्योंकि सुखमान प्राणियों के सुख और दुःख कर्म का जो परिपाक विशेष है, उसके वैयर्थ होने के कारण सुख और दुःख होना अनिवार्य हो जाता है। ईश्वर की जगत्सृष्टि में प्राणिक कर्म को अपेक्षा मानने में परावर्तनी होने के कारण ईश्वर का स्वातन्त्र्य भङ्ग हो जायगा—ऐसा कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि स्वातन्त्र्य स्वयं स्वयंसाधक न भवति अर्थात्, अपना भङ्ग अपना व्यवसायक नहीं होता इस व्याप से ठीक निर्वह हो जाता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार लोक में किसी अन्धकारमय प्रसंग में अपने इत्थ-वादादि अपवयों से व्यवधान नहीं माना जाता, उसी प्रकार यहाँ कर्म भी जगत् के अन्तर्गत ईश्वरकारित होने से ईश्वराद्य है। इसलिए, कर्म की अपेक्षा रहने पर भी ईश्वर परावर्तनी नहीं होता। स्वार्थ्य का कार्य है ठीक साधन भी स्वाधीन ही है। यह स्वातन्त्र्य का भेद (उत्पत्ति) ही है। इसलिए, कर्मविज्ञा होने पर भी ईश्वर का स्वातन्त्र्य भङ्ग नहीं होता।

आगम-प्रमाण से ईश्वर-सिद्धि

आगम-प्रमाण में भी ईश्वर की निधि होती है। 'एक एव ब्रह्म न द्वितीयोऽन्यदेव' (तै. सं. १।८.१) 'वाक्यभूषी ब्रह्मन् देव एका इत्यादि भूतियाँ ईश्वर की निधि में प्रमाण हैं। इन भूतियों का तात्पर्य यह है कि एक ईश्वर की ही सत्ता वर्तमान है। कुछ कुछ मनी को भी कुछ दूला देना जाता है पर उसी ईश्वर का कार्य है। यहाँ यह स्पष्ट होती है कि ईश्वर को आगम में निधि होता है। तो ईश्वर और आगम में परस्परान्वय होना ही जाता है; क्योंकि आगम में ईश्वर की निधि और ईश्वर के ही

आगम की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार, दोनों के परस्पर अपेक्षित होने से परस्परामय होना अनिवार्य हो जाता है।

इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि नहीं परस्परामय का उत्पन्न नहीं होता। कारण यह है कि आगम ईश्वर के ज्ञान में कारण है। उत्पत्ति में नहीं। ईश्वर तो नित्य इन्द्रिय है। यह आगम की उत्पत्ति में कारण होता है। इस प्रकार, विषय भेद होने से यह परस्परामय नहीं है। तात्पर्य है कि उत्पत्ति में ईश्वर आगम की अपेक्षा नहीं रखता; क्योंकि वह नित्य है और नित्य होने के कारण स्वयं प्रमाण है। इसलिए, ईश्वर का प्रामाण्य भी उत्पत्ति में आगम की अपेक्षा नहीं रखता क्योंकि ईश्वर स्वतः प्रमाण है। यह भी आगम की उत्पत्ति में ही कारण होता है। ज्ञान में नहीं। आगम का ज्ञान तो गुरु परम्परा और अभ्यसन से ही होता है। इसमें ईश्वर की अपेक्षा नहीं होती। जिस प्रकार वर की उत्पत्ति में कुम्भकार की अपेक्षा पड़ी है परन्तु वह ज्ञान में नहीं इसी प्रकार आगम के ज्ञान में ईश्वर की अपेक्षा नहीं रहती। आयामवृत्ति के अनित्यत्व आदि ब्रह्म के ज्ञान में भी ईश्वर की अपेक्षा नहीं होती। आगम के अनित्यत्व का ज्ञान तो कद्रु, तीक्ष्ण आदि ब्रह्म से कुछ होने से ही हो जाता है। तात्पर्य यह है कि अर्धविशेषविशिष्ट अर्ध-विशेष को ही आयाम कहते हैं और कहीं-कहीं अर्ध में भी तीक्ष्ण आदि ब्रह्म उपलब्ध होने हैं। अर्ध में भी कर्णकटुत्व आदि ब्रह्म सन्निहित होते हैं। वे तीक्ष्णत्व, कटुत्व आदि ब्रह्म अनित्यत्व के स्वरूप भी हैं। अर्थात्, जहाँ-जहाँ तीक्ष्णत्व, कटुत्व आदि ब्रह्म हैं वहाँ-वहाँ अनित्यत्व अवश्य रहता है। इस कारण आगम का अनित्य होना ठीक है। तीक्ष्णत्व, कटुत्व आदि जो ब्रह्म हैं वे ही आयाम के अनित्य होने में बाधक होते हैं। इसी कारण मन्त्र में ईश्वर और आगम के परस्परामय न होने से परस्परामय नहीं होता है अर्थात् विषय के भेद होने पर परस्परामय बोध नहीं होता। जैसे—रम्य में नौका के कहीं अन्त्य से जाने में शकट (गाड़ी) की अपेक्षा पड़ी है और जल में शकट को कहीं अन्त्य से जाने में नौका की अपेक्षा रहती है। दोनों (नौका और शकट) के परस्पर अपेक्षित रहने पर भी आचार भेद होने के कारण परस्परामय बोध नहीं होता। इसी प्रकार, आगम की उत्पत्ति में ईश्वर की अपेक्षा होने पर भी ज्ञान में उसकी अपेक्षा नहीं है। ईश्वर के ज्ञान में आगम की अपेक्षा होने पर भी उत्पत्ति में आगम की अपेक्षा नहीं है। इस प्रकार, विषय भेद होने के कारण परस्परामय बोध नहीं होता।

इसी प्रकार, ईश्वर-प्रामाण्य और आगम प्रामाण्य भी परस्परामय बोध नहीं होते यह भी ज्ञान सेना आदि। ध्याय-वर्णन में महर्षि गौतम का भी मन्त्र संक्षेप में लिखा गया है।

वैशेषिक-दर्शन

मगवान् कथाद ने स्वयं कपोत-श्रुति से अपना जीवन निर्वाह करते हुए जिस अपूर्ण ज्ञान-आधार को साक-कल्याण के लिए प्रदान किया है, उससे रक्त मारतर्प ही नहीं अपितु समस्त सत्ता उनका श्रेणी रहेगा। महात्मा कथाद रोठ में गिरे हुए प्रस के कथों को चुनकर अपना जीवन निर्वाह करते थे। इसीलिए, इनकी कथा 'कथाद' नाम से हुई। इनके दर्शन को 'वैशेषिक-दर्शन' इसलिए कहते हैं कि वे विशेष को भी पदार्थ मानते हैं। इनसे पूर्व किसी ने भी विशेष को पदार्थ नहीं माना है। इस दर्शन को श्रौतुक्त्य-दर्शन भी कहते हैं क्योंकि इनके पिता का नाम 'उलूक' श्रुति था। महर्षि गौतम की तरह महर्षि कथाद भी प्रमाण प्रमाण आदि सोलह पदार्थों के ज्ञान-ज्ञान से मोक्ष की विधि बताते हैं। प्रत्येक के गुण और इसके अत्यन्त सुखपरिणत रूप तथा इसके तापस्व और वैषम्य का ज्ञान विशिष्ट ब्रह्म कथाद ने किया है। वैसा अग्रज नहीं मिलता। इस विशेषता से ही इसको 'वैशेषिक-दर्शन' कहते हैं।

कथाद ने दो ही मुख्य प्रमाण माने हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। वे अनुपलब्धि प्रमाण का प्रत्यक्ष में और शेष का अनुमान में अन्तर्भाव मानते हैं।

इस संसार में जितने प्राणी हैं, वे सब कुछ स हटकारा पाना चाहते हैं। दुःख का वर्णना नाश मगरसाक्षात्कार के विना हो नहीं सकता। इसीलिए श्रुति कहती है—'तमस विदित्वा तिमृत्युमेति। नाभ्याः पश्चात् रिचते अग्रनाभः। अर्थात्, परमात्मा का ज्ञान कर ही आत्मनिक दुःख स हटकारा मिलता है। दूसरा कोई मार्ग नहीं है। परमात्मा का साक्षात्कार अवश्य, मनस और निदिध्यासन में होता है। शुरु में परमेश्वर के स्वरूप-ज्ञान और उनसे गुणों का अवश्य पुनः पुनः पूर्वक चिन्तन तथा मनन पुनः अपने अन्तःकरण में भावन से मनुष्य आत्म-साक्षात्कार प्राप्त करता है। इसी बात का महर्षियों ने जो कहा है—

‘आत्मैवावस्थानेन आत्मनोऽवस्थानेन च।

विद्या मन्त्रपणम् अर्थात् अन्तर्गत योगसुखम् ॥

मनन अनुमान के अर्थात् या अनुमान-स्वरूप है। अनुमान व्याप्ति-ज्ञान के अर्थ में है। व्याप्ति-ज्ञान परामर्श के द्वारा अनुमिति का जनक होता है। व्याप्ति का ज्ञान पदार्थ-विशेष के ज्ञान है। अवलोक पदार्थों का विश्लेषण पूर्यता नहीं है। ज्ञाता, अवलोक कोन पदार्थ व्याप्त और कोन अवलोक के पर नहीं जाना या करता है। इसलिए, 'अप्राप्तो यमविद्याया' इत्यादि श्रुति के द्वारा महर्षि कथाद ने प्रत्येक, दुःख, कर्म, सामान्य विशेष और समवाय—इन सब पदार्थों का विश्लेषण पूरा विस्तार के साथ एवं अन्वेषण से किया है। इसी विद्यापरी को 'वैशेषिक-दर्शन' कहा है। प्रा ५

अध्यास में हो-हो आदिक हैं। एक दिन में एक 'आदिक' सिखा जाता था। इसीसे इसका नाम 'आदिक' रखा गया है।

दशाध्यायी के प्रथम अध्यास में समवेत सफ़ल पदार्थों (द्रव्याणि) का विवेचन किया गया है। समवेत उसको कहते हैं जो समवाय-सम्बन्ध से कहीं रहता है या जिसमें समवाय-सम्बन्ध से कोई रहता है। द्रव्य गुण, कर्म सामान्य और विशेष के पाँचों पदार्थ समवेत कहे जाते हैं। वेबदा समवाय ही समवेत नहीं कहा जाता क्योंकि समवाय एक नित्य-सम्बन्ध है। इसके लिए समवायान्तर की कल्पना करने से अनवस्था होय हो जाता है। समवाय के अतिरिक्त जिसने पदार्थ हैं वे सब समवाय-सम्बन्ध से अवस्थ नहीं रहते हैं। द्रव्य अपने अवयवों में समवाय-सम्बन्ध से रहता है। गुण और कर्म भी द्रव्य में समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं। इसी प्रकार, सामान्य भी द्रव्य गुण और कर्म—तीनों में समवाय-सम्बन्ध से रहता है। विशेष भी नित्य द्रव्यों में समवाय-सम्बन्ध से रहता है। वयसि आकाश तथा परमाणु निरवयव होने के कारण कहीं भी समवाय-सम्बन्ध से नहीं रहते तथापि समवेत कहे जाते हैं क्योंकि आकाश में शुद्ध और परमाणु में क्वालि समवाय-सम्बन्ध से रहते ही हैं।

समवाय से निम्न सफ़ल पदार्थ समवेत कहे जाते हैं। इन समवेत पदार्थों का विवेचन प्रथम अध्यास में किया गया है। प्रथम अध्यास के प्रथम आदिक में आदिमान् द्रव्य गुण एवं कर्म का निरूपण किया गया है और द्वितीय आदिक में अग्नि तथा विद्येय का। द्वितीय अध्यास में द्रव्य का निरूपण किया गया। इसके प्रथम आदिक में भूत-विद्येय का और द्वितीय आदिक में दिक् तथा काय का। तृतीय अध्यास में प्रथम आदिक में आत्मा का और द्वितीय आदिक में अन्तःकरण का निरूपण है। चतुर्थ अध्यास में शरीर और शरीर विवेचन के उपनोमी परमाणु कारणत्व आदि का निरूपण है। पाँचवें अध्यास में कर्म का प्रतिपादन है। उसके प्रथम आदिक में शारीरिक कर्म का और द्वितीय आदिक में मानव कर्म का विवेचन है। छठे अध्यास में लौकिक कर्म का विवेचन है। उसके प्रथम आदिक में दान और प्रतिग्रह का तथा द्वितीय आदिक में ब्रह्मचर्य गार्हस्थ्य व्रतग्रहण और संन्यास इन चार आश्रमों के उपपुष्ट भग्नो का विवेचन है। इसी प्रकार, सातवें अध्यास में गुण और समवाय का प्रतिपादन है। उसके प्रथम आदिक में बुद्धि निरोध जो रूप रस आदि गुण हैं उनका विवेचन है और द्वितीय आदिक में बुद्धि-साधेय जो जित्त परल्ल अपरल्ल वृषत्ल आदि गुण हैं उनका और समवाय का भी विवेचन है। अष्टम अध्यास में निर्विकल्पक और विकल्पक मल्ल-ममाद्य का विवेचन है। नवम अध्यास में बुद्धि-निरोध का और दशम अध्यास में अनुमान-मेह पर विचार किया गया है। इस प्रकार, कुल दश अध्यासों में द्रव्य आदि सफ़ल पदार्थ पूर्णरूपसे विवेचित हैं।

कषार की प्रवृत्त-रचना की प्रविधा तीन प्रकार की है—उद्देश्य लक्ष्य और परीक्षा। अर्थात्, पहले उद्देश्य तत्त्वभावात् लक्ष्य तत्त्वान्तर परीक्षा। इस प्रकार द्रव्य की समाधि-पर्यन्त आचार्य की ऐसी विवेचन-प्रवृत्ति रही है।

उद्देश्य का सात्वत्यं यह है, नाम-मात्र से वस्तु का संकीर्तन। जैसे—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय—ने छह पदार्थ हैं। इस प्रकार, वस्तु का नाम मात्र से निर्देशन कर देना ही उद्देश्य है। पदार्थों का साधारण ज्ञान होना, उद्देश्य का फल है।

असाधारण धर्म का नाम लक्ष्य है। जैसे—पृथिवी का असाधारण धर्म है गन्ध। यही पृथिवी का लक्ष्य हुआ। लक्ष्य का प्रयोजन है इतर-पदार्थ से भेद का ज्ञान कराना। जैसे—पृथिवी का लक्ष्य गन्धवत्त्व है। इसी से पृथिवी जलादि से भिन्न है। क्योंकि जलादि में गन्ध नहीं है।

लक्षित^१ का लक्ष्य युक्त है या नहीं—इस प्रकार के विचार का नाम परीक्षा है। लक्ष्य में दोष का परिहार परीक्षा का फल है।

अब प्रश्न यह है कि आचार्य ने पदार्थों का विभाग किया है, फिर भी विभाग सहित चार प्रकार की प्रवृत्तियों को तीन प्रकार की ही क्यों कहा? उत्तर यह है कि उद्देश्य दो प्रकार के हैं—सामान्य और विशेष। द्रव्य आदि छह पदार्थ हैं—यह सामान्य उद्देश्य है तथा पृथिवी आदि नव द्रव्य है रूप रस आदि पौष्टीय गुण हैं—यह विशेष उद्देश्य है। इस प्रकार, विशेष उद्देश्य में ही विभाग का भी अन्तर्भाव हो जान से विभाग की धृष्ट प्रकार में गणना नहीं की गई।

द्रव्य गुण कम सामान्य विशेष और समवाय—इस तरह पदार्थों का जो भ्रम रखा गया है उसका तात्पर्य यह है कि द्रव्य समस्त पदार्थों का आभाव है। और धर्मों के ज्ञान के बिना धर्म का ज्ञान सुलभ नहीं होता। धर्मों का ज्ञान होने पर ही उसमें विद्यमान स्थूलता सूक्ष्मता-रूप धर्म का ज्ञान होता है। द्रव्यादि १६ पदार्थों में द्रव्य से भिन्न गुणादि आ पाँच पदार्थ हैं उन सबका साक्षात् या परम्परया द्रव्य ही आभाव होता है। गुण और कर्म का साक्षात् आभाव द्रव्य ही होता है। क्योंकि, द्रव्य से भिन्न पदार्थ में कहीं भी गुण कर्म नहीं रहा। द्रव्यत्व पृथिवीत्व पटत्व पदत्व आदि आ सामान्य^२ है उनका भी साक्षात् आभाव द्रव्य ही है। गुण-कर्म से विद्यमान आ गुणत्व कर्मत्व-सामान्य है उनका गुण और कर्म के द्वारा परम्परया द्रव्य ही आभाव है। विशेष का भी साक्षात् आभाव द्रव्य ही है। समवाय का कहीं साक्षात्, कहीं गुण विधा आदि के द्वारा परम्परया आभाव द्रव्य ही होता है। इसीलिए, द्रव्य का पहला स्थान है।

इसके बाद रूप आदि जो गुण हैं वे द्रव्य के धर्म हैं। इनमें, हमने दूसरा स्थान प्राप्त हुआ है। गुण और कर्म में भी गुण के सकल द्रव्य-वृत्तिमाना ज्ञान के कारण वह पदम आता और जबकि कर्म सब द्रव्यों में मही रहता इसलिए उसका स्थान गुण के बाद रखा गया। साधारण ज्ञान, दिक्, आकाश—इन चार विषय द्रव्यों से

१ लक्षित अर्थात् लक्ष्य है, ज्ञान

२ सामान्य की जगह है वही है।

कर्म नहीं रहता। इनमें भी यदि कर्मों की स्थिति मानें, तो इसका व्यापकत्व नहीं हो सकता। यद्यपि सब गुण भी उन द्रव्यों में नहीं रहते जैसे आकाश आदि में रूप, रस आदि नहीं हैं और पृथिवी में बुद्धि आदि नहीं है, तथापि कोई गुण प्रत्येक द्रव्य में अवश्य ही रहता है। जैसे—आकाश में शब्द और पृथिवी में रस। इसलिये, सभी द्रव्य गुणों का आधार है, ऐसा माना जाता है। अतः द्रव्य का गुणाभ्यस्त रूप सत्य भी सिद्ध होता है।

अब यहाँ प्रश्न है कि कच्चाद ने यह ही पदार्थ क्यों माने हैं? यह एक अतिरिक्त भाव भी तो एक पदार्थ है उसे क्यों नहीं माना गया? उत्तर यह है कि महर्षि कच्चाद ने यहाँ मात्र-पदार्थ का ही विवेचन किया है। अभाव-पदार्थ का नहीं। अभाव यद्यपि पदार्थान्तर है तथापि वह नियत विषयक बुद्धि का विषय है। जो नियत विषयक बुद्धि का विषय न हो वह प्रकार का जो मात्र-पदार्थ है उसी के लिए वह 'पदेव पदार्थाः'—ऐसा नियम है।

अब यहाँ शङ्का होती है कि 'पदेव' य 'एव' शब्द से किस पदार्थान्तर का नियत किया जाता है, वह यथार्थ है वा अन्वयार्थ? यदि यथार्थ है तो उसका नियत हो नहीं सकता। यदि अन्वयार्थ है तभी नियत करना ध्यर्थ है। क्योंकि अस्त-पदार्थ का नियत करना तो मूलिक विषय और ब्रह्मा पुन आदि के नियत के समान ध्यर्थ ही है। इस अस्तत्वा में अस्त-पदार्थान्तर का नियत के लिए जो 'पदेव' य 'एव' शब्द का प्रयोग किया वह भी तो निष्फल ही हो जाता है। परन्तु, इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि 'पदेव' इस नियम से तो केवल सत्त्व का नियत किया जाता है और न तो रजस मात्र का ही। किन्तु सत्त्व मात्र का नियत किया जाता है। केवल सत्त्व से अन्वकार की प्रतीति होती है और केवल मात्र से शक्ति और सादृश्य की प्रतीति होती है। यहाँ मागणा नियत का प्रतिबोधी यथार्थ है। इसी की व्यावृत्ति के लिए 'पदेव' वह नियम उपपन्न होता है। यद्यपि अन्वकार की प्रतीति सत्त्वमय में नहीं होती है तथापि वह मात्र नहीं है किन्तु तेज का अभाव-रूप अन्वकार है। इसी प्रकार शक्ति और सादृश्य की भी मात्ररूप में प्रतीति होती है परन्तु वे भी सत्त्व नहीं हैं। क्योंकि, उनका उपर्युक्त कर पदार्थों (द्रव्य गुण आदि) में ही अस्तमात्र हो जाता है। जैसे—शक्ति को पदार्थ इतीति माना जाता है कि बाद का प्रतिबन्धक जो अस्तकान्त मयि है उससे सम्बन्ध होने पर अग्नि की सादृश्य-शक्ति नष्ट हो जाती है तथा मयि के संयोग के नष्ट होने पर सादृश्य-शक्ति उत्पन्न हो जाती है। इस प्रकार शक्ति की उत्पत्ति और विनाश होने से शक्ति को भी कुछ लोगों ने पदार्थ माना है। पर, वह कच्चाद-सम्मत नहीं है। इसका कहना है कि बाद के प्रति अग्नि की जो कारणता है उसी का नाम शक्ति है। इनका मत में शक्ति कोई विशिष्ट पदार्थ नहीं है। और, कार्य-मात्र के प्रति प्रतिबन्धक का अभाव कारण होता है। मयि + संयोग में प्रतिबन्धक का अभाव नहीं है। किन्तु, बाद का प्रतिबन्धक मयि विद्यमान है इसलिये मयि-संयुक्त अग्नि बाद का कारण नहीं होती। इसलिये, इनका मत से शक्ति को अतिरिक्त पदार्थ नहीं माना जाता।

इसी प्रकार, सादृश्य भी इनके मत में पदार्थान्तर नहीं है, क्योंकि उसमें भिन्न और उसमें रहनेवाले धर्म का नाम ही सादृश्य है, कोई दूसरा पण्य नहीं। इसलिए, उसका सतम पदार्थत्व सिद्ध नहीं होने से 'यथेव पदार्थाः' यह नियम समर्थ हो जाता है।

द्रव्यादि के लक्षण

जो आकाश और कमल में समवाय-संबंध स रहता हो और नित्य हो और यंत्र में समवाय-संबंध स न रहता हो, वही द्रव्य का लक्षण है। जैसे—द्रव्यत्व पृथिवी आदि नवों द्रव्यों में समवाय-संबंध से है। आकाश और कमल में भी है। कमल भी पृथिवी की अन्तर्गत है इसलिए उसमें भी द्रव्यत्व का रहना सिद्ध है और जाति व नित्य होने से द्रव्यत्व जाति नित्य भी है। और, गन्धासमवेत^१ भी है। क्योंकि गन्ध गुण है और द्रव्यत्व केवल द्रव्य में ही रहनेवाला धर्म है। वह गुण में नहीं रहता। इसलिए, द्रव्यत्व के चार लक्षण सिद्ध होते हैं—आकाश-समवेत^२ कमल-समवेत, गन्धासमवेत, और नित्य। यहाँ लक्षण कोटि में आकाश-समवेत यदि न लिया जाय तो पृथिवीत्व में द्रव्य-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि पृथिवीत्व नित्य और कमल-समवेत और गन्धासमवेत भी है। पृथिवीत्व का यन्त्र के साथ समानाधिकरण^३ होने पर भी, गन्ध में पृथिवीत्व समवाय-संबंध से नहीं रहता। और, कमल में समवाय-संबंध स रहता है तथा नित्य भी है अतः पृथिवीत्व में द्रव्य-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। इसलिए आकाश-समवेत का भी लक्षण-कारि में निवेश करना चाहिए। इस स्थिति में अतिव्याप्ति^४ नहीं होती। क्योंकि पृथिवीत्व केवल पृथिवी में ही रहता है आकाश में नहीं रहता। यदि लक्षण में कमल-समवेत न कई तो आकाश में रहनेवाली जो एकत्व-संख्या है उसमें अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि एकत्व-संख्या आकाश-समवेत है और नित्य भी है; क्योंकि नित्यगत संख्या नित्य ही होती है तथा यन्त्रासमवेत भी है। क्योंकि गुण में गुण नहीं रहता इस सिद्धांत स गन्ध में एकत्व नहीं रह सकता। क्योंकि दाना गुण ही है। यद्यपि कमल में एकत्व रहता है परन्तु वह एकत्व आकाशगत एकत्व संख्या से भिन्न है। इसलिए, आकाशगत एकत्व-संख्या में अतिव्याप्ति न हो इसलिए कमल-समवेत भी लक्षण में रखना चाहिए। यदि लक्षण में नित्यत्व न रखा जाय तो आकाश और कमल दोनों में रहनेवाली वा द्वित्व-संख्या है उसमें अतिव्याप्ति क्षण हो जायगा। क्योंकि, आकाश और कमलगत द्वित्व-संख्या आकाश और कमल दोनों स समवेत है और गन्धासमवेत भी है। किन्तु नित्य नहीं है। अनेकानुवि न अन्य होने के कारण द्वित्वादि संख्या अनित्य ही होती है।

यदि लक्षण में गन्धासमवेतत्व विशेषण न दें तो द्रव्य, गुण, धर्म—इन तीनों में रहनेवाली जो लक्षा-जाति है उसमें द्रव्यत्व-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है; क्योंकि

१ जो यन्त्र में स्वाभाव-संबंध से नहीं रहे।

२ समवाय-संबंध से रहनेवाले का नाम समवेत है।

३ वह ही स्वयं में रहनेवाला।

४ विषय लक्षण न करने हों अन्यथा भी लक्षण का क्या महत्त्व अतिव्याप्ति-रहित रहता है।

तथा आकाश और अमल दोनों में समवेत है और नित्य भी है। किन्तु, गन्धात्मके नहीं है। क्योंकि गन्ध म भी सत्ता समवाय संबंध से रहती ही है। इसलिये, द्रव्य के लक्षण में गन्धात्मकेत भी विशेषण देना आवश्यक है।

गुणत्व-विरूपण—समवायिकारणात्मकेत और असमवायिकारण से भिन्न में समवेत तथा सत्ता की साक्षात् व्याप्य को जाति है। यही गुणत्व है। द्रव्य गुण और कर्म इन तीनों में रहनेवाली को सत्ता-जाति है। उसके साक्षात् व्याप्य द्रव्यत्व, गुणत्व और कर्मत्व में तीनों जातिवाँ हैं। पृथिवीत्व, जलत्व आदि जाति द्रव्यत्वादि के साक्षात् व्याप्य होने पर भी सत्ता के साक्षात् व्याप्य नहीं हैं। किन्तु, सत्ता के परम्परवा (द्रव्यत्वादि के द्वारा) व्याप्य हैं। गुणत्व सत्ता का साक्षात् व्याप्य है और असमवायिकारणात्मकेत भी है। क्योंकि समवायिकारण द्रव्य है, उसमें समवाय-संबंध से गुणत्व नहीं रहता। यद्यपि शुद्धादि गुण द्रव्य में समवाय रूप में रहते हैं तथापि गुणत्व केवल गुण में ही रहता है। द्रव्य म नहीं एव असमवायिकारण से भिन्न में समवेत भी है। जैसे असमवायिकारण से भिन्न को आत्म विशेष गुण ज्ञान आदि हैं, उनमें समवाय-संबंध से गुणत्व रहता है।

आत्मा के को विशेष गुण जानादि हैं वे किसी क प्रति असमवायिकारण नहीं होते। यदि गुण के लक्षण में असमवायिकारणात्मकेत वह विशेषण न हैं, तो द्रव्य में भी गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी। जैसे—द्रव्यत्व जाति सत्ता के साक्षात् व्याप्य और असमवायिकारण से भिन्न द्रव्य में समवाय समत्व से रहती भी है। उक्त विशेषण रहने पर द्रव्यत्व में गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि समवायिकारण को द्रव्य है उसमें गुणत्व समवाय समत्व से रहता है।

यदि असमवायिकारणमिश्रसमवेत वह विशेषण गुण-लक्षण में न दिया जाय तो कर्मत्व में गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि कर्मत्व सत्ता का साक्षात् व्याप्य है और समवायिकारणात्मकेत भी है। इसलिये, असमवायिकारण भिन्न समवेत भी गुण-लक्षण में देना आवश्यक है। उक्त विशेषण के देने पर अतिव्याप्ति नहीं होती। कारण यह है कि संयोग विमाम के प्रति कर्ममात्र असमवायिकारण है। असमवायिकारण से भिन्न कर्म होता ही नहीं।

यदि गुण लक्षण में सत्ता साक्षात् व्याप्य जाति यह विशेषण म हैं तो ज्ञानत्व में भी गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि समवायिकारण को द्रव्य है उसमें ज्ञानत्व समवाय समत्व से नहीं रहता। इसलिये, समवायिकारणात्मकेत है। और, असमवायिकारण से भिन्न को ज्ञान है, उसमें समवेत ज्ञानी समवाय समत्व से रहता है। किन्तु, सत्ता का साक्षात् व्याप्य ज्ञानत्व नहीं है, इसलिये उक्त विशेषण देने पर ज्ञानत्व में अतिव्याप्ति नहीं होती।

कही-कही गुण का लक्षण भिन्न प्रकार से भी किया गया है जैसे समवायिकारण और असमवायिकारण से भिन्न में समवेत हो और सत्ता का साक्षात् व्याप्य हो यही गुण का लक्षण ममा गया है। द्रव्यत्व में वह लक्षण नहीं थकेगा। कारण यह है कि द्रव्यत्व

द्रव्य-मात्र में ही समवेत है तथा द्रव्यमात्र समवायिकारण आवश्यक होता है। द्रव्य-पट्ट ईश्वर भी 'बीधेरवरो' यहाँ पर जीव और ईश्वरगत द्वित्व-संख्या के प्रति समवायिकारण होता ही है। क्योंकि, द्वित्व के प्रति अपेक्षानुवि कारण है और 'अयमेकः अयमेकः इति इमौ द्वौ' यही अपेक्षानुवि का स्वरूप है।

कर्मत्व—जो नित्य पदार्थ में समवाय-सम्बन्ध से न रहता हो और सत्ता का साक्षात् व्याप्य जाति हो, वही कर्मत्व है। द्रव्यत्व जाति सत्ता का साक्षात् व्याप्य होने पर भी नित्य द्रव्य का आकाश परमाणु आदि हैं उनमें समवाय सम्बन्ध न रहता है, अतः द्रव्यत्व में अतिव्याप्ति नहीं होती। इसी प्रकार, जलादि परमाणु में रहने वाले जो रूपादि हैं और परमात्मगत जो नित्य ज्ञान है, उनमें मुख्यत्व जाति भी समवाय संबन्ध से रहती ही है। इसलिए, वहाँ भी अतिव्याप्ति नहीं है। और कर्म ता कोई भी नित्य नहीं होता इसलिए कर्मत्व जाति नित्यासमवेत है पर सत्ता का साक्षात् व्याप्य भी है। इसलिए, नित्यासमवेत और सत्ता का साक्षात् व्याप्य कर कर्म-संघर्ष का सम्भव हो जाता है।

सामान्य—सामान्य का लक्षण करते हुए महर्षि कषार ने कहा है कि जो नित्य है और अनेक में समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला है, वही सामान्य है। जैसे—गोल आदि।

विशेष—विशेष उसको कहते हैं, जो अस्योत्पत्त्यात् क विरोधी सामान्य से रहित समवेत अर्थात् समवाय-संबन्ध से नित्य द्रव्या में रहनेवाला होता है। सामान्य-रहित यह विशेषण कहने से द्रव्य गुण, कर्म की व्याप्ति हो जाती है। क्योंकि, द्रव्यादि जो पदार्थ हैं वे सामान्य में रहित नहीं हैं। किन्तु द्रव्यत्वादिसामान्य से युक्त ही हैं तथा समवेत विशेषण से समवाय की व्याप्ति होती है। समवायान्तर (द्वितीया समवाय) न होने का कारण समवाय समवेत नहीं होता। अर्थात्, समवाय वही समवाय संबन्ध न नहीं रहता। अस्योत्पत्त्यात् विरोधी इस विशेषण से सामान्य की व्याप्ति होती है। यन्नि सामान्य सत्ता ही सामान्य रहित है, तथापि ठसका सामान्य से रहित होना अस्योत्पत्त्यात्-विरोधी होने का कारण नहीं सिद्ध होता। परन्तु, सामान्यान्तर का स्वीकार करने पर अनवरता-शेष हो जाता है—अतः वह सामान्य से रहित होता है। यह बात विशेष में नहीं है; क्योंकि विशेष में यदि विशेषण-रूप सामान्य स्वीकार करें, तब तो विशेष में ही विशेषण का अभाव हो जाता है जिससे इस दशा में रूप-हानि-शेष हो जायगा। न्यायसिद्धांत-मुक्तावली में भी आता है—

अपनेरभेदस्तुल्यत्वं शङ्करोप्यावधारितः ।

कचहानिरसम्बन्धो जातिवाचकमग्रहः ॥”

समवाय—गुण गुदी और जाति व्यक्ति तथा क्रिया क्रियावान् का जो सम्बन्ध है वही समवाय है तथा यह नित्य सम्बन्ध है। इस प्रकार, दोनो पदार्थों का उभेन में लक्ष्य दिया गया। अब अम-मात्र द्रव्यादि का विभाग और लक्ष्य दिया जाता है।

इस्य नव प्रकार के होते हैं। पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश काष्ठ, मिट्टी, आत्मा और मन।

पृथिवीत्व—पाकज^१ रूप के समानाधिकरण में रहनेवाला जो इन्द्रिय के साक्षात् व्याप्य जाति है वही पृथिवीत्व है। तब के संयोग से पृथिवी के जो रूप रस आदि गुण हैं उनकी परावृत्ति होती रहती है। जैसे—एक हुए आग्रादि फलों में तेज के संयोग से पूर्व इच्छित रूप का मांस और पीत रस की उत्पत्ति होती है।

जलादि का रूप पाकज नहीं कहा जाता क्योंकि तेज के कितना भी संयोग होने में उसका रूप नहीं बदलता। जल में उष्मता की जो प्रतीति होती है वह उसमें प्रसिद्ध सूक्ष्म अग्नि-कणों की ही उष्मता है। जल का वस्तुतः स्पर्श तो ठीक ही है। पृथिवीत्व लक्ष्य में पाकज-रूप समानाधिकरण को विशेषण दिया है उससे जलादि की ही व्यावृत्ति होती है। जलत्वादि जाति इन्द्रिय के साक्षात् व्याप्य होने पर भी पाकज-रूप समानाधिकरण नहीं है। एक बात और भी निवारण योग्य है कि किसी जाति का लक्षण करना हो तो उसमें भिन्न भिन्न जातियाँ हैं, उनकी व्यावृत्ति लक्ष्य में विद्यमान पदों के द्वारा ही करनी चाहिए। जातियाँ दो प्रकार की हैं—एक लक्ष्यभूत^२ जाति के समानाधिकरण और दूसरा उसके अधिकरण। समानाधिकरण के दो भेद हैं—एक तद्व्याप्या और दूसरा तद्व्यापिका।

पृथिवीत्व के लक्ष्य में पाकजरूप समानाधिकरण को विशेषण दिया गया, उसके पृथिवीत्व के अधिकरण को जलत्वादि जातियाँ हैं, उनकी व्यावृत्ति होती है। तथा इन्द्रिय साक्षात् व्याप्य को विशेषण दिया उसका द्वारा व्याप्या और व्यापिका ये दो प्रकार की समानाधिकरण जातियों की व्यावृत्ति होती है। जैसे—पृथिवीत्व की व्यापक जाति को इन्द्रिय और सत्ता है वह इन्द्रिय की व्याप्य जाति नहीं है एवं पृथिवीत्व के व्याप्य को वदरादि जाति है उसका इन्द्रिय व्याप्य जाति होने पर भी साक्षात् व्याप्य नहीं है। इसलिए, उक्त विशेषण से अन्वय सभी की व्यावृत्ति हो जाती है।

जलत्व—जलत्व की परिभाषा में महर्षि कथार कहते हैं कि जो अग्नि में नहीं रहता हो और छत्रि, सागर आदि में समवाय-संबंध से रहता हो वह जलत्व जाति है। वहाँ छत्रि-समुद्र-समवेत विशेषण देने से जलत्व के अधिकरण पृथिवीत्व आदि की व्यावृत्ति हो जाती है; क्योंकि पृथिवीत्व आदि छत्रि-सागर में समवेत नहीं हैं। इसी प्रकार, जलत्व के व्याप्य को छत्रि-सागर आदि हैं उनकी व्यावृत्ति भी उक्त विशेषण से हो जाती है। क्योंकि छत्रि-सागर-समवेत नहीं है और सागरत्व छत्रि-समवेत नहीं है और जलत्व के व्यापक को इन्द्रिय अथवा सत्ता-जाति है उसका छत्रि-समुद्र में समवेत होने पर भी अग्नि में समवेत न होने से उसकी भी व्यावृत्ति हो जाती है।

तेजत्व—आ सामान्य जाति) अग्नि और गुण में समवाय-संबंध से रहता हो और आ जल में रहता हो इस तेजत्व कहते हैं। पृथिवीत्व की व्यावृत्ति के लिए

१. तेज के लक्षण से जलत्व का अर्थ 'पाकज' है।

२. तब के अर्थ में आग्रादि फल कहते हैं।

बन्ध-मुक्त्यर्थ समवेत विशेषण दिया गया। पृथिवीत्व बन्ध और मुक्त्यर्थ में नहीं रहता इसलिए उसकी व्यावृत्ति होती है। जलत्व-वाति सत्त्वित्वासमवेत नहीं है। इससे उसकी भी व्यावृत्ति होती है।

वायुत्व—जो त्वगिन्द्रिय में समवाय-सम्बन्ध से रहता हो और द्रव्यत्व का साक्षात् व्याप्य हो, वही वायुत्व की परिमाणा है। आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व—ये द्रव्यत्व में भिन्न कोई वाति नहीं हैं; क्योंकि ये सब एकमात्र वृत्ति हैं। अनेक में का समवेत हो और नित्य हो, उसी को वाति माना गया है। आकाश, काल और दिक्—ये पारिमाणिक संज्ञाएँ हैं।

आकाशत्व—संयोग स अजन्म जो अनित्य विशेष गुण है उसका समानाधिकरण का विशेष है, उसीके आश्रय का नाम आकाश है। विशेष नित्य द्रव्यों में अवश्य रहता है और आकाश भी नित्य द्रव्य है, अतः आकाश में भी कोई विशेष गुण अवश्य रहता है, यह मानना होगा। आकाश में विशेष गुण-शब्द तो रहता ही है। अतः एकही अधिकरण में रहने से शब्द का समानाधिकरण या विशेष होता है तथा शब्द अनित्य होने से जन्म भी है। क्योंकि कथा के मत में विमायक और शब्दक ही प्रकार के शब्द माने गये हैं, वे संयोगक शब्द को नहीं मानत। इसलिए शब्द संयोगाजन्म भी हमके मत में सिद्ध होता है। यही विशेषाधिकरण लक्ष्य करने से ह्यलुक् और व्यलुक् जो अनित्य द्रव्य हैं उनकी और गुण कर्म आदि की भी व्यावृत्ति सिद्ध होती है। क्योंकि, विशेष नित्य द्रव्य में ही रहनेवाला होने पर कारण ह्यलुक् आदि में नहीं रहता। और, पृथिवी परमाणु में रहनेवाला जो रूपादि विशेष गुण हैं वे यद्यपि जन्म हैं तथापि संवायाजन्म नहीं हैं। कारण यह है कि पृथिवी-परमाणुगत रूपादि भी 'पाकज' होते हैं तथा तब 'संयोग' का ही नाम 'पाक' है। अतः, पृथिवी-परमाणुगत रूपादि संयोग-जन्म ही हैं न कि संयोगाजन्म। अतः तब, वायु के परमाणुगत जो विशेष गुण हैं वे जन्म नहीं हैं इसलिए उनकी भी व्यावृत्ति होती है। दिक्, काल और मन में कोई विशेष गुण नहीं है अतः इनका भी निराश होता है तथा परमात्मा में रहनेवाले का बुद्धि आदि विशेष गुण हैं वे जन्म नहीं हैं। जीवात्मा में रहनेवाले का बुद्ध्यादि गुण हैं वे जन्म होने पर भी संयोगाजन्म नहीं हैं। क्योंकि जीवात्मगत गुण मन्त्रासंयोग से जन्म ही है। अतः आकाश ही ऐसा वस्तु है जिसमें पृथोक्त लक्ष्यों का पूर्ण सम्बन्ध होता है। 'शब्दगुणकर्म' यही आकाश का पूर्ण लक्ष्य हो सकता है। अर्थात् जिसमें शब्द-मात्र ही एक विशेष गुण हो। आकाश का शब्दगुणक लक्ष्य स ही उसकी व्यावृत्ति हो जाती है। पृथोक्त विवाद लक्ष्य केवल बुद्धि-वैशेष के लिए भी आचार्यों ने किया है।

कालत्व—रिपु और दिक् में असमवेत जो परत्व है उसका जो असमवायि कारण है, उसका जो अधिकरण है वही काल है। अर्थात् दिक् में समवाय-सम्बन्ध में नहीं रहनेवाला परत्व का आचारभूत जो रिपु पदार्थ है, उसी का 'काल' कहते हैं।

परत्व ही प्रकार का होता है—एक समीकरण वस्तु की अपेक्षा दूरतः वस्तु में रहनेवाला, दूरतः कनिष्ठ की अपेक्षा बृहत् में रहनेवाला। जैसे—पहले का उदाहरण

पादस्थिपुत्र से काशी की अपेक्षा प्रयाग पर है, अर्थात् दूरत्व है। पर प्रयाग की भी अपेक्षा काशी अपर या समीपत्व है। इस परत्व और अपरत्व में दिक् और बल (काशी शक्ति) का संयोग ही असमवायिकारण है। यह संयोग द्वि-समवेत, अर्थात् विशा में समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला है तथा परत्व में भी रहता है। श्लेष में काष्ठकृत परत्व है। जैसे—सम्बन्ध की अपेक्षा राम पर। यहाँ काल और बल का संयोग असमवायिकारण है। यह दिक् में असमवेत और काल में समवेत है।

संयोग हो पदार्थों में रहनेवाला है अतः संयोग द्विध कहलाता है। यद्यपि यह संयोग द्विध होने से कष्ट रसादि में भी रहता है तथापि निम्नले सति यह विशेषण देने से ठरकी व्यावृत्ति हो जाती है। यहाँ परत्व विशेषण देने से आकाश और आत्मा में भी अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि दिक् में असमवेत असमवायिकारण को शब्द और ज्ञान है उसका अधिकार आकाश और आत्मा ही है और निम्न भी है। अतः अतिव्याप्ति शेष-वारण के लिए परत्व विशेषण दिया गया।

परत्व का असमवायिकारण काल-बल-संयोग की तरह दिक्-बल-संयोग भी है। दिक्-बल-संयोग में समवाय-सम्बन्ध से रहता ही है इसीसे दिक् समवेत ही है असमवेत नहीं। इसीलिए, दिक्-समवेत यह विशेषण दिक् में अतिव्याप्ति-वारण के लिए दिया गया है।

द्विक्त्य—विशेष गुण संरहित और काष्ठ से मिले हुए पदार्थ है यही दिक् है। यहाँ कारवा-मिश्र कहने से काष्ठ में अतिव्याप्ति नहीं होती। विशेष गुण से रहित-विशेषण देने से आकाश और आत्मा में अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि वे विशेष गुण से युक्त ही हैं। मन में अतिव्याप्ति-वारणार्थ मूल्य विशेषण दिया गया है।

आत्मत्व—आत्मा की परिमाणा करते हुए श्रुति कच्चाह ने कहा है कि मूर्त पदार्थ से मिले ब्रह्मत्व में जो व्याप्य जाति है यही आत्मत्व है। दृषिनी, अक्ष तेज बालु और मन—ये ही मूर्त पदार्थ हैं। एक व्यक्ति-मात्र में रहने के कारण ही आकाश जाति नहीं होता। अतः, मूर्त में असमवेत ब्रह्मत्व-व्याप्य-जाति ही आत्मत्व-जाति हो सकती है।

मनस्त्व—जो ब्रह्म का समवायिकारण न हो ऐसा जो अणु पदार्थ है उसमें रहनेवाली ही ब्रह्मत्व की व्याप्य-जाति है यही मनस्त्व है। आत्मा विद्यु है, अणु नहीं; इसीलिए मन की व्यावृत्ति होती है।

गुण के मेघ

वैशेषिकों मूल में नीचील प्रकार के गुण माने गये हैं—रूप, रस, गन्ध स्पर्श संख्या परिमाण धृक्त्व लोभ विभाग परत्व अपरत्व बुद्धि, गुण गुण रज्ज्वा ज्ञेय, प्रबल गुणत्व ब्रह्मत्व स्नेह, संस्कार, अक्षय (नर्म अक्षय) और शब्द।

क्याकि शब्दों के रूपत्व आदि जाति ही लक्ष्य है। तथा नील को समविशेष है उसमें समवेत को गुणत्व के साक्षात् व्याप्य-जाति है; यही रूपत्व है। यहाँ मूलसमवेत

विशेषण देने से रसत्वादि जाति म रूपसङ्घटन की अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि रसत्वादि जाति नीलसमवेत नहीं है। सत्ता जाति यद्यपि नीलसमवेत है, परन्तु वह गुणत्व के व्याप्य नहीं है। अतः, उसमें भी अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि, नीलत्व गुणत्व का साक्षात् व्याप्य नहीं है। अतः, रूप का नीलसमवेत गुणत्व के साक्षात् व्याप्य जाति—यही सङ्घटन निर्वोच होता है। इसी प्रकार रसादि ४ सङ्घटन में भी स्वयं विचार करना चाहिए। यथा, मधुरसमवेत जो गुणत्व की साक्षात् व्याप्य-जाति है, वही रसत्व का सङ्घटन होती है। विशेषणों की सार्यकता (परकृत्य) पूर्णवत् समझ लेना चाहिए।

कर्म—कर्म पाँच प्रकार के होते हैं—उत्प्रेषण, अपप्रेषण, आकुञ्जन प्रसारण, और गमन। अग्न्य रेखन आदि जो भी कर्म देखे जाते हैं, उन सबका अन्तर्भाव गमन म हो जाता है। यथा—

‘अमलं रेखनं स्वल्पबोद्धृष्यसङ्घटनमेव च।

विभागगमनमप्यत्र गमनादिव ज्ञम्यते ॥ (कारिकावली)

ऊपर की ओर वस्तु का जो संयोग होता है उस संयोग के असम्भाविकारण तथा उसमें समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाली जो द्रव्यत्व-व्याप्य जाति है, उसे ही उत्प्रेषण कहते हैं। इसी प्रकार अपवोदेश के संयोग का जो हेतु है, वही अपप्रेषण है। बघोरेने (घनेटने) का जो हेतु है उस आकुञ्जन; और पधारने ४ हेतुविशेष कर्म को ही प्रसारण कहते हैं। इसके अतिरिक्त सभी कर्म गमन हैं।

सामान्य—सामान्य दो प्रकार के हैं : परसामान्य और अपरसामान्य। द्रव्य गुण और कर्म इन तीनों म समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाली जो सत्ता है, उसीको परसामान्य कहते हैं। द्रव्यत्व गुणत्व आदि अपवोदेश में रहनेवाली जो व्याप्य-जाति है उसीको अपरसामान्य कहते हैं।

विशेष सामान्य—विशेष अनंत प्रकार का होता है और समवाय एक ही प्रकार का है। अतः, इनका विभाजन स्वरूप ने भी नहीं किया।

द्वित्रादि संख्याओं की उत्पत्ति के प्रकार—द्वित्र-संख्या पाकव उत्पत्ति, और विभागव-विभाग के विषय म वैशेषिकों का विशेष आग्रह रहता है। आपासों ने भी लिखा है—

द्वित्रे च पाकवोत्पत्ती विभागे च विभागादेः।

वरण म स्वकृता प्रशा तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

द्वित्र की उत्पत्ति कित प्रकार और कित स्थ में होती है इस विषय में पहले मीमांसकों का तिराठ दिगाया जाता है—जब दो वस्तु परस्पर एक स्थान पर सन्निकट होने हैं तब तब समय द्वित्र संख्या की उत्पत्ति होती है। इस ४ बाद इन्द्रियसन्निकर्ष होने पर, अथमेकः अथमेकः इस प्रकार की अपेक्षाबुद्धि हाम पर द्वित्र का ज्ञान होता है। अतः, अपेक्षाबुद्धि म द्वित्र की उत्पत्ति नहीं होती, बल्कि द्वित्र का ज्ञान ही होता है यही मीमांसकों का मत है। म लोग अपेक्षाबुद्धि को द्वित्र का उत्पादक नहीं बल्कि व्यञ्जक-

मान मानते हैं। झौट, जब होनी बर विमुक्त हो जाते हैं, तब जित्त का माध हो जाता है। इसी प्रकार, जित्त आदि संख्याओं की उत्पत्ति और नाश के विषय में भी मीमांसकों का मत समझना चाहिए। नैरेणिकों का मत इससे विपरीत है। इनका कहना है कि अष्टाद्विजित्त की उत्पत्ति मानना निरवक है। अतः अपेक्षावृत्ति ही जित्त की उत्पत्ति है। अमिष्यजित्त नहीं। इस अवस्था में इन्द्रिय और विषयों के सम्मुख होने के बाद उत्पत्ति उत्पन्न होने तक आठ चरण लगते हैं। प्रथम चरण में इन्द्रिय का पश्यन के साथ सम्मुख होता है। द्वितीय चरण में एकल सामान्य का ज्ञान होता है। तृतीय चरण में 'अयमेकः अयमेकः' इस प्रकार की अपेक्षावृत्ति होती है। चतुर्थ चरण में जित्त संख्या की उत्पत्ति और पंचम चरण में जित्तत्व-सामान्य (जाति) का ज्ञान होता है तथा षष्ठ चरण में जित्त-संख्या का ज्ञान होता है। सप्तम चरण में वे हो गये हैं, इस प्रकार जित्त-संख्याविशिष्ट हो षट्-व्यक्ति का ज्ञान होता है। अष्टम चरण में तब ज्ञान से आत्मा में उत्पत्ति उत्पन्न होता है। इस प्रकार इन्द्रियार्थ-व्यक्ति के बाद से उत्पत्ति-पर्यन्त की उत्पत्ति में कुल आठ चरण लगते हैं। झौट, पूर्व-पूर्व की उत्पत्ति उत्पत्ति की उत्पत्ति में कारण होती है वह सिद्ध होता है। इसी उत्पत्ति-क्रम को आचार्यों ने लिखा है—

आद्यादिन्द्रियसंस्पर्शकर्मकृततादैक्यसामान्यवी
 रैक्योन्नयनोन्नयमभिरतो जित्तं ततो जायते ।
 जित्तत्वमिन्द्रियतोऽनुपगतो जित्तव्यवसायस्तदा
 द्वे त्रये इति कीरितं त्रिमूर्तिरिति जित्तोद्घातप्रक्रिया व

यही जित्तारि के उद्भव में प्रक्रिया है।

मीमांसकों और नैरेणिकों में मतभेद यही है कि अपेक्षावृत्ति जित्त की अमिष्यजित्त है वा उत्पत्ति। ऐसा ऊपर कहा जा चुका है कि मीमांसक अपेक्षावृत्ति को जित्त का अमिष्यजित्त-मान मानते हैं और नैरेणिक उत्पत्ति-मान। नैयायिकों का कहना है कि अपेक्षावृत्ति जित्त की उत्पत्ति भी हो सकती है। कारण यह है कि वहाँ व्यङ्ग्यत्वामात्र से उद्भूत अपेक्षमात्र रहता है वहाँ उत्पत्ति-त्व भी रहता है। क्या तब से अपेक्षित फल प्राप्त हो जाय या नहीं? जो वास्तविक है वह तब का उत्पत्ति भी होता है। इसी प्रकार, जित्त की उत्पत्ति में भी अपेक्षावृत्ति अपेक्षित है और व्यङ्ग्यत्वामात्र उद्भूत भी है। अतः, अपेक्षावृत्ति जित्त की उत्पत्ति हो सकती है। यही नैयायिकों का सिद्धान्त है।

नैरेणिकों का कहना है कि अपेक्षावृत्ति जित्त की उत्पत्ति भी हो सकती है ऐसी बात नहीं है। क्योंकि इससे तो अपेक्षावृत्ति जित्त की अमिष्यजित्त भी सिद्ध हो जाती है जो अशुद्ध नहीं है।

द्वितीय अपेक्षावृत्ति के व्यवहार ही ही नहीं सक्त अतिशय व्यवहार ही होते हैं। इसमें अनुमान का व्यवहार ऐसा है कि जित्त विना आदि संख्या (पञ्च) अपेक्षावृत्ति का

व्यंग्य नहीं है (साध्य) - हित्य, जित्य आदि संख्याओं के अनेकामित होने के कारण (हेतु) जो-जो अनेकामित गुण हैं, वे अपेक्षा-बुद्धि व व्यंग्य नहीं होते (व्याप्ति)। जैसे, पृथक्त्व आदि गुण (दृष्टान्त)। यही अनुमान के स्वरूप है।

तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार पृथक्त्व आदि गुण अनेक द्रव्यों में अभित होने के कारण अपेक्षाबुद्धि के व्यंग्य नहीं होते इसी प्रकार हित्य आदि भी अनेक में अभित होने से अपेक्षाबुद्धि के व्यंग्य नहीं हो सकते। इससे सिद्ध हो जाता है कि अपेक्षाबुद्धि हित्य आदि की उत्पादिका ही होती है, व्यंगिका नहीं।

हित्यादि निवृत्ति-प्रकार

पूर्व में इन्द्रिय और विषयों के साथ सम्बन्ध होने में संस्कार की उत्पत्ति-पर्यन्त जो आठ चरण दिखाये गये हैं, उनमें तृतीय चरण उत्पन्न होनेवाली जो अपेक्षाबुद्धि है वह अपने से उत्तर चतुर्थ चरण में हित्य का उत्पादन और द्वितीय चरण में उत्पन्न एकरस-ज्ञान का नाश भी करती है। इसी प्रकार पञ्चम चरण में उत्पन्न होनेवाला जो हित्यत्व ज्ञान है वह अपने से उत्तर षष्ठ चरण में हित्य-संख्या-ज्ञान को उत्पन्न करता है और तृतीय चरण में उत्पन्न होनेवाली अपेक्षाबुद्धि का नाश भी करता है। षष्ठम चरण अर्थात् जिस चरण में 'दो घट' इस आकार का द्रव्य-ज्ञान होता है, चतुर्थ चरण में उत्पन्न जो हित्य-संख्या है, उसका नाश करता है क्योंकि हित्य-संख्या के कारणीभूत जो अपेक्षाबुद्धि है, उसकी निवृत्ति पहले ही हो चुकी है। इसी प्रकार, छठम चरण उत्पन्न होनेवाला जो 'दो घट' इस आकार का द्रव्य-ज्ञान है वह अपने से उत्तर अष्टम चरण में ज्ञान में संस्कार उत्पन्न करता है और षष्ठ चरण में उत्पन्न हित्य-संख्या-ज्ञान को नष्ट भी करता है। इसी प्रकार, अष्टम चरण में संस्कार की उत्पत्ति-काल में 'दो घट' इस द्रव्य-बुद्धि का भी नाश हो जाता है। इसी नाश-प्रक्रिया को संस्कृत के दशम प्रश्नों में दिखाया गया है। जैसे—

आवाकपेक्षाबुद्ध्या हि नरवेरेकत्वव्यतिथीः ।

हित्योदयसमं परत्वात् सा च तत्रातिवृत्तिरिति ॥

हित्यत्वगुणधीकाद्ये ततो हित्यं निवर्तते ।

अपेक्षाबुद्धिबाधेन द्रव्यधीद्रव्यकायता ॥

गुणवृत्तिर्द्रव्यगुणत्वात् संख्यातोत्पत्तिव्यसताः ।

द्रव्यवृत्तिश्च संख्यावृत्तिरिति नाशकमो भवति ॥

विवादास्पद जो ज्ञान है (पक्ष); वह उत्तरोत्तर काय से नाश होता है (साध्य) - विमु-द्रव्य के द्रव्यिक विशेष गुण होने के कारण (हेतु) - विमु (व्यापक) द्रव्य के वितने द्रव्यिक विशेष गुण हैं वे सब उत्तरोत्तर काल में अपने कार्य के नाश होने हैं (व्याप्ति)। जैसे आकाश का विशेष द्रव्यिक गुण शब्द (दृष्टान्त)। तात्पर्य यह है कि विमु-द्रव्य को आकाश ॥ उसका विशेष-गुण जो शब्द है, वह अपने द्वितीय चरण में अपने शब्द शब्दांतर को उत्पन्न करता है और उही शब्द में नष्ट भी हो जाता है, अर्थात् कायभूत शब्द के उत्पन्न होने से कारणभूत शब्द का विनाश

हो जाता है। यही कारणभूत और कार्यभूत शब्दों का विनाशक-विनाशक-भाव सम्भव है। अर्थात्, कारणभूत शब्द विनाशक और कार्यभूत शब्द विनाशक होता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि शब्द प्रथम क्षण में स्वयं उत्पन्न होकर द्वितीय क्षण में सम्मान्तर को उत्पन्न करता है और तृतीय क्षण में स्वयं नष्ट हो जाता है और त्रितय को कार्यभूत शब्द है वही प्रथम (कारणभूत) शब्द का विनाशक होता है। इसी प्रकार विमुद्गम्य जो बीजात्मा है उसका विशेष और क्षणिक गुण ज्ञान १ वह भी द्वितीय क्षण में ज्ञानान्तर को उत्पन्न करता है और तृतीय क्षण में ज्ञानान्तर से स्वयं नष्ट भी हो जाता है। अर्थात्, प्रथम क्षण में उत्पन्न ज्ञान से उत्पन्नित जो ज्ञान अथवा संस्कार है वही प्रथम ज्ञान का विनाशक होता है। इससे उत्पत्तिर ज्ञान अथवा संस्कार से पूर्व (कारणभूत) ज्ञान का नाश होता है।

अपेक्षाशुद्धि का नाश होने से द्वित्व का नाश होता है। यह पहले दिखाया जा चुका है। यहाँ एक और विशेष बात है—कहीं-कहीं अपेक्षाशुद्धि का नाश का बिना भी आशय का नाश का बिना भी आशय का नाश-भाव से द्वित्व का नाश हो जाता है। जैसे—यदादि इन्द्रियों के आरम्भक यदादि का अशयों का जो संयोग है उस संयोग का विनाशक का विभाग है उस विभाग के विनाशक को कर्म है। उन कर्मों में अतुल्य क्षण में घट का नाश होता है, यह सिद्धांत है। जैसे—यदादि इन्द्रियों का नाशक दृष्ट्यग्रहादि रूप कर्म प्रथम क्षण में हुआ। उस कर्म से द्वितीय क्षण में अशयों का विभाग हुआ। विभाग के बाद तृतीय क्षण में यदादि के आरम्भक संयोग का नाश हुआ। अतुल्य क्षण में घट का नाश तथा वह इन्द्र्य-नाश का क्रम है।

पहले द्वित्व की उत्पत्ति के विचार में जो आठ क्षण बताये गये हैं उनमें अपेक्षाशुद्धि का जनक (उत्पत्तिक) एकत्व-जाति का ज्ञान द्वितीय क्षण में उत्पन्न होता है यह कहा गया है। यह एकत्व-जाति का ज्ञान यदि उस क्षण-पदार्थ के प्रथम क्षण में हो अर्थात् घट के माय में जो बार क्षण दिखाये गये हैं उनमें यदि प्रथम क्षण में हो तो इस अवस्था में द्वितीय क्षण में अर्थात् संयोगनाशक विभाग क्षण में अपेक्षाशुद्धि की उत्पत्ति होगी। तृतीय संयोग नाश-क्षण में द्वित्व-जाति का ज्ञान होगा। इस क्षण में द्वित्व का आशय जो घट है उसके माय से ही उसके उत्तर क्षण में यदादि में अपेक्षाशुद्धि का नाश हो जाता है। क्योंकि द्वित्व का आशय जो घट है उसी का माय ही गया तो द्वित्व रहेगा कहाँ? यहाँ अपेक्षाशुद्धि का नाश के बिना ही वस्तु आशय के नाश से द्वित्व का माय हो जाता है। यहाँ द्वित्व के माय का पहले अपेक्षाशुद्धि का नाश नहीं होता। कारण यह है कि द्वित्व-जाति का ज्ञान के बाद जब द्वित्व-रूप का ज्ञान होता है उसके बाद अपेक्षाशुद्धि का नाश होता है। यहाँ द्वित्व-जाति का ज्ञान-भाव में ही पर-स्म आशय का माय हो जाता है उस समय अपेक्षाशुद्धि का मायक द्वित्व सत्ता का ज्ञान न होने से अपेक्षाशुद्धि का माय नहीं हो सकता। क्योंकि अपेक्षाशुद्धि के नाश में द्वित्व संज्ञा ज्ञान ही कारण है। कारण ये अभाव से कार्य का अभाव सर्वसम्भव है। यहाँ आशय का नाश के क्षण में अपेक्षाशुद्धि बनी रहती है

इसलिए यहाँ अपेक्षा-बुद्धि न रहने पर भी केवल आशय के नाश से ही द्वित्व का नाश मानना होगा।

यदि विभागजनक कर्म से पहले ही एकत्व-भाति का ज्ञान कदाचित् हो गया ठा उस स्थिति में विभागजनक कर्म की उत्पत्ति क क्षण में (अर्थात् प्रथम क्षण में) अपेक्षा बुद्धि की उत्पत्ति होगी। द्वितीय विभाग-क्षण में द्वित्व की उत्पत्ति होगी। तृतीय संयोग-नाश-क्षण में द्वित्व-भाति का ज्ञान होगा। चतुर्थ घट-नाश-क्षण में अपेक्षाबुद्धि का नाश होगा। इस स्थिति में, अपेक्षाबुद्धि और घट-रूप आशय उ एक ही क्षण में नाश होने से अपेक्षाबुद्धि और आशय (घट) इन दोनों का नाश में द्वित्व का नाश माना जाता है। यहाँ द्वित्व का नाश का दोनों कारण अपेक्षाबुद्धि और आशय का नाश विद्यमान है। विनाशक-विनाश की प्रतिपादिनी जो बुद्धि है वही अपेक्षाबुद्धि है। अर्थात् विनाशक का जो विनाश है उस विनाश की प्रतिपादिनी जो बुद्धि है, उही का नाम अपेक्षाबुद्धि है। जैन—अपेक्षाबुद्धि का जो नाश है वह द्वित्व-संख्या का विनाशक है। इस विनाशक बुद्धि का नाश की प्रतिपादिनी अपेक्षाबुद्धि है। इस प्रकार लक्ष्य का सम्भव होता है। इस लक्ष्य में यदि विनाशक पद में है तो केवल विनाश प्रतिपादिनी बुद्धि की ही अपेक्षाबुद्धि मानना होगा। इस स्थिति में सकल जीव-बुद्धि में अतिव्यक्ति हो जायगी। क्योंकि, यह घट है यह घट है इत्याकारक जो जीव-बुद्धि है उसका भी तृतीय क्षण में नाश आवश्यकता है। इसलिए, यह घट है? इत्यादि बुद्धि भी विनाश की प्रतिपादिनी हो जाती है इसमें अपेक्षाबुद्धि का लक्ष्य की अतिव्यक्ति हो जाती है। यदि विनाशक यह वेते हैं तो यह घट है इत्यादि बुद्धि व विनाशक में होने के कारण अतिव्यक्ति दोष नहीं होता; क्योंकि उस घट-ज्ञान का नाश में किसी अन्य विनाश की उत्पत्ति नहीं होती। इसलिए, उस घट-ज्ञान का विनाश किसी का विनाशक नहीं है। अतः, अपेक्षाबुद्धि का नाश से द्वित्व संख्या का विनाश होता है इसलिए अपेक्षाबुद्धि का विनाश विनाशक-विनाश होता ही है। अतः इस विनाशक विनाश की प्रतिपादिनी बुद्धि अपेक्षाबुद्धि ही होगी, दूसरी नहीं। इस प्रकार लक्ष्य का सम्भव होता है।

उक्त संदर्भ के द्वारा यह दिखाया गया कि द्वित्व-संख्या अपेक्षाबुद्धि का अंग है और अपेक्षाबुद्धि द्वित्व का जनक है अतिव्यक्ति नहीं यह वैशेषिकों का मत है। यद्यपि नैशरिक लोग भी इसी का अनुसरण करा है तथापि उनका इतना ध्यान इस विषय में नहीं है जितना वैशेषिकों का। यदि कोई कहे कि द्वित्व अपेक्षाबुद्धि का अङ्ग है अंग नहीं तो नैशरिक यहाँ मौन रह जाते हैं। अर्थात्, इसमें उनको कोई आपत्ति नहीं होने पड़ती। परन्तु वैशेषिक इस बात को नहीं सह सका। वैशेषिक किसी प्रकार भी द्वित्व को अपेक्षा-बुद्धि का अङ्ग नहीं मान सका। इसी प्रकार विभागजनक विभाग व विषय में भी इनका वही विचार है।

यहाँ तक वैशेषिकों का मत दिखाने के बाद अब-आज पाठ्य-ग्रन्थ में विज्ञान में निगना आवश्यक हो जाता है इसलिए पाठ्य-ग्रन्थ का प्रकार निगना का रहा है—इसके साथ अब अब का संयोग होता है, अब का अब का, अब का

परावृत्ति देखी जाती है। जैसे—अपकृष्ट अवस्था में श्यामवर्ण का जो पद है, वह अग्नि के संयोग से रहित हो जाता है और हरित वर्ण का जो ग्राम और चेला का फल है वह तेज के संयोग से ही पीत वर्ण का हो जाता है। इसी प्रकार तेज के संयोग से ठठमें मधुर सुगंध और मृदुता आ जाती है। वहाँ परादि का अवयव का कपाह है ठठके विमुक्त (अवयव) होने से या माश होने से बटादि का नाश होता है।

इसी प्रकार, कपाहों के भी अवयवों का विभोग अवस्था नाश होने से कपाह का माश होता है। इसी प्रकार, अणुक पर्यन्त द्रव्यों का नाश उनक अवयवों के नाश होने से होता है। किन्तु द्रव्यलुप्त का माश अवयवों के नाश से नहीं होता बल्कि द्रव्यलुप्त के अवयवों का विभोग होने से ही द्रव्यलुप्त का माश होता है; क्योंकि द्रव्यलुप्त के अवयव का परमाणु है उनक नित्य होने के कारण उनका विनाश होना असम्भव ही है। इसलिये, द्रव्यलुप्त के अवयव-परमाणुओं का परस्पर विभोग होने पर ही द्रव्यलुप्त का माश माना जाता है। इस प्रकार, परमाणु-पर्यन्त अवयवों के परस्पर-विमुक्त होने पर स्वतन्त्र परमाणु में ही कम रख आदि की परावृत्ति होती है। अर्थात्, परमाणु में पूर्व कपादि का नाश और नवीन कपादि की उत्पत्ति होती है और पुनः उन परमाणुओं के द्रव्यलुप्त, अणुक आदि क्रम से नवीन पदार्थ उत्पन्न होते हैं। यही वैद्यपिकों की पीतुपाक-प्रक्रिया है। 'पीतु परमाणु को ही कहते हैं। वैद्यपिक लोग इसी क्रम से परमाणु में ही पाक मानते हैं। अर्थात्, परमाणु के विमुक्त होने पर स्वतन्त्र परमाणु में ही पाक क्रम कपादि की परावृत्ति होती है, ऐसा वैद्यपिक मानते हैं। इन विषयों का विवेचन मुक्तावली में निम्ननामक में माली मालि किया है। वैद्यपिकों का कहना है कि अवयवों से कुछ अवयवों में पाक होना असम्भव है किन्तु अग्नि-संयोग से जब अवयव विमुक्त हो जाते हैं या नष्ट हो जाते हैं तभी स्वतन्त्र परमाणु में पाक होता है।

पीतुपाक

पाक परमाणुओं के संयोग होने से द्रव्यलुप्त अणुक आदि क्रम से महा अवयवों पदार्थ-पर्यन्त की उत्पत्ति होती है। यहाँ तेज के अतिशय तेज के कारण प्रदिति पूर्व-भूत का माश और भूतान्तर की उत्पत्ति होती है। इसमें तत्काल काय के आकलन (बाम) में होने के कारण पूर्व पद का नाश अवशिष्ट नहीं होता। वह वैद्यपिकों की पीतुपाक-प्रक्रिया का क्रम है।

पिठरपाक

वैद्यपिकों की पाक-प्रक्रिया का नाम पिठरपाक-प्रक्रिया है। पिठरपाक पदार्थ अवयवों का नाम 'पिठर' है। इनके मत में तेज के संयोग होने पर भी अवयवों का विनाश नहीं होता। अवयवों से तत्काल अवयवों में ही पाक होता है। अर्थात् वैद्यपिकों के समान इनके मत में अग्नि-संयोग में परमाणुओं का विनाश और पूर्व श्याम आदि क्रम का नाश तथा रख आदि रूप की उत्पत्ति-पर्यन्त सब का दृढ़ बंध लगन है। वैद्यपिकों के मत में इस प्रकार रहने कुछ नहीं लगते। एक काल में ही अग्नि-संयोग से

पूर्वरूप का नाश और रूपान्तर की उत्पत्ति हो जाती है। यहाँ अवयवों का विभाग नहीं होता किन्तु अवयवों से युक्त अवयवी (पटादि) में एक काष्ठ में ही पूष रूप (श्यामता आदि) का नाश और पर रूप (रक्तता आदि) की उत्पत्ति होती है। यही मिथरपाक है। वैशेषिकी पीतुनाक-प्रक्रिया में अग्नि-संयोग से सर्वप्रथम परमाणुओं में कर्म उत्पन्न होता है। वह कर्म द्रव्य का आरम्भक जो संयोग है उसके विनाशक-विभाग का उत्पन्न करना है। तात्पर्य यह है कि उस परमाणु के कर्म से परमाणु में विभाग उत्पन्न होता है, उस विभाग में परमाणुओं के संयोग का नाश होता है। यही द्रव्यारम्भक संयोग है। इषणुकारम्भक संयोग के नाश होने पर इषणुक का नाश हो जाता है। इस अवस्था में स्वतन्त्र परमाणु में अग्नि-संयोग में श्याम रूप का नाश होता है। इषणुक के नाश होने के पूर्व परमाणु इषणुक से युक्त रहता है, इसलिए सर्वावयव से सम्पूर्ण श्यामता की निवृत्ति नहीं हो सकती, इसीलिए इषणुक का नाश मानना आवश्यक हो जाता है। श्यामता की निवृत्ति होने के बाद अल्प अग्नि के संयोग से रक्तता की उत्पत्ति होती है। पूर्व रूप का पूर्व ही रूपान्तर की उत्पत्ति में कारण होता है। इसीलिए, श्यामता के नाश के बाद ही रक्तता की उत्पत्ति होती है, उसके पहले नहीं। एक बात और भी है कि जिस अग्नि-संयोग से श्यामता का नाश होता है, उर्ध्वसे रक्तता की उत्पत्ति नहीं होती। कारण यह है कि रूप का नाशक जो अग्नि-संयोग है वह रूपान्तर का उत्पादक नहीं हो सकता। इसीलिए, रूपनाशक अग्नि-संयोग से रूपान्तरजनक अग्नि-संयोग विजातीय होता है यह मानना ही होगा। इसी प्रकार रूपजनक तब के संयोग से विजातीय रसजनक तब का संयोग होता है। आम आदि पद में जिस तब के संयोग से धीरे धीरे रूप उत्पन्न होते हैं, उस तब के संयोग से मित्र तब के संयोग से मधुर आदि रस उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार, प्रत्येक रूप रस गंध आदि के जनक आ तब के संयोग में वे परस्पर मिश्र होते हैं। एक बात और है कि पद में अग्नि-संयोग में जो श्यामता की निवृत्ति और रक्तता की उत्पत्ति हो जाती है तब परमाणु में अदृष्ट का आभय जो आत्मा है उसके संयोग से द्रव्यारम्भक मित्रा उत्पन्न होती है। रक्तता आदि की उत्पत्ति के पहले द्रव्य का आरम्भ करनेवाली क्रिया की उत्पत्ति नहीं हो सकती। कारण यह है कि निर्गुण द्रव्य में क्रिया का रहना असम्भव है।

परमाणु में द्रव्यारम्भक मित्रा की उत्पत्ति में कोई भी दृष्ट कारण नहीं है और बिना कारण के कार्य की उत्पत्ति असम्भव ही है। इसीलिए, अदृष्ट को कार्य-मात्र के प्रति कारण माना गया है। अदृष्ट शब्द से पर्यायवाची का ग्रहण किया जाता है। उस अदृष्ट का आभय जीवत्मा है और वह व्यापक है। व्यापक होने के कारण सकल काय देश में सम्प्रतिष्ठ रहता हुआ सकल कार्य-मात्र का साधारण कारण होता है। इसी अदृष्ट कारण से परमाणु में द्रव्यारम्भक मित्रा होती है और उस मित्रा में पूर्व देश में विभाग होता है। विभाग से पूष देश के साथ आ संयोग में जनक निवृत्ति होती है। उसके निवृत्ति होने पर पुनः परमाणु में नाश संयोग होता है। इसी संयुक्त परमाणु-द्वय में इषणुक का आरम्भ होता है। इषणुक की उत्पत्ति के बाद कारण-परमाणु में जो-जो

गुण हैं उनकी कार्य में उत्पत्ति होती है। कारण में जो गुण हैं वे ही कार्य में उत्पन्न होते हैं। यह सर्वसिद्धान्तिक है 'कारणगुणा' कार्यगुणानारम्भे' अर्थात् कारण में रहनेवाले गुण ही कार्य में गुण के आरम्भक होते हैं। जैसे तन्तु का रूप पर के रूप का आरम्भक होता है। जिस प्रकार तन्तु पर का समयासी कारण होता है ठीकी प्रकार तन्तु का रूप पदगत रूप का अथवासी कारण होता है। इस प्रकार, पाक्य रूपों की उत्पत्ति में पीलुपाक-प्रक्रिया से सब स्पष्ट लगते हैं। विभाग-विभाग के अङ्गीकार करने पर इस स्पष्ट भी मान जाते हैं।

विभाग-विभाग

विभाग-विभाग का प्रकार का होता है। एक कारण-मात्र विभाग से उत्पन्न, वृत्त कारण-कारण-विभाग से उत्पन्न। कारण-मात्र विभाग से उत्पन्न प्रकार— कार्य से व्याप्त जो कारण है उसमें का कर्म उत्पन्न होता है यह सब अवबधान्तर से विभाग उत्पन्न करता है तब आकाश आदि प्रदेश से विभाग उत्पन्न नहीं करता और जब आकाश आदि प्रदेश से विभाग उत्पन्न करता है तब अवबधान्तर से विभाग उत्पन्न नहीं करता।

इसका तात्पर्य यह है कि कार्य से व्याप्त जो कारण है उसमें उत्पन्न जो कर्म है, वह वृत्त का आरम्भक जो परमाणु-वृत्त का संबन्ध है, उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न करता है और वृत्त का अनारम्भक आकाश-प्रदेश का जो संबन्ध है, उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न नहीं करता।

कारण यह है कि एक कर्म में कार्य का आरम्भक जो संबन्धविशेष है उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति और कार्य के अनारम्भक संबन्धविशेष के विनाशक विभाग का उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रह सकती; क्योंकि एक कर्म में का कर्मों का रहना सर्वसाक्षरिक्क है। तात्पर्य यह है कि अङ्गि-संबन्ध से जो परमाणु में कर्म उत्पन्न होता है उस कर्म में विभाग उत्पन्न होता है। उस विभाग में एक ही शक्ति रह सकती है चाहे वह कार्य के आरम्भक संबन्ध का आरम्भक नाशक हो, अथवा अनारम्भक संयोग का। यदि कार्य के आरम्भक और अनारम्भक दोनों प्रकार के संबन्धों का नाश करनेवाली शक्ति विभाग में मान लें तो कर्म-कुटिल का विनाश-काल में ही मल्ल हो जायगा।

कर्म के विनाश-काल में कर्म का अनारम्भक आकाश देश के साथ जो संयोग है उनके विनाशक विभाग का अनेक एक प्रकार का कर्म उत्पन्न होता है। अर्थात्, विनाश-काल में का कर्म के अवस्थाओं में कर्म उत्पन्न होता है उस कर्म में अवस्था में विभाग उत्पन्न होता है और उस विभाग से कर्म का आकाश प्रदेश का साथ जो संबन्ध है उसका नाश होता है और वह संबन्ध कर्म का आरम्भक नहीं है। अर्थात्, उस आकाश-प्रदेश के साथ का कर्म कुटिल का संयोग है इसका नाशक विभाग का उत्पन्न करनेवाली शक्ति उस कर्म में मानी जाती है।

इस स्थिति में यदि कमल के आरम्भक अवयवों के साथ जो संयोग है, उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति भी उस कर्म में मान लें, तब तो कमल के आरम्भक संयोग के नाश होने से कमल का भी नाश अवश्यम्भासी है। इसलिए, कमल-कुड्मल का भेद होना निश्चित हो जाता है। इस अवस्था में, जिस प्रकार 'वहाँ-वहाँ घूम है, वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है' इस साहचर्य-रूप व्याप्ति का व्यभिचार कहीं नहीं देखा जाता। उसी प्रकार, जिस कर्म में अनारम्भक आकाश प्रवेश के साथ संयोग के विनाशक-विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति रहेगी उस कर्म में आरम्भक अवयवान्तरों के साथ संयोग के विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रहेगी। इस नियम का भी व्यभिचार नहीं हो सकता। इसी प्रकार, वहाँ आरम्भक अवयवान्तरों के साथ संयोग के विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति रहती है वहाँ अनारम्भक आकाश प्रवेश के साथ संयोग के नाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रहती, यह नियम भी व्यभिचारित है। इसलिए, परमाणु में होनेवाला जो अनारम्भक संयोग कर्म है उसका विरोधी आकाश प्रवेश के विभाग को उत्पन्न नहीं करता। किन्तु उस कर्म से अन्य (उत्पन्न) जो विभाग है वह उस कमलान्तर में भी आकाश प्रवेश के विभाग को उत्पन्न करता है। वह जो विभाग का जनक विभाग है वह अपने से अन्यवहित उत्तर-क्षय में आकाश-प्रवेश के विभाग को उत्पन्न नहीं करता; क्योंकि इसमें कोई सहायक नहीं है। यदि सहायक से रहित (असहाय) विभाग को ही आकाश प्रवेश के विभाग का जनक मान लें, तो कर्म का जो लक्ष्य आचार्य ने किया है उसकी विभाग में अस्तिव्याप्ति हो जायगी क्योंकि संयोग और विभाग का जो असहाय कारण है वही कर्म का लक्ष्य है, ऐसा आचार्य ने स्वयं कर्म का लक्ष्य किया है और वही विभाग का असहाय कारण-विभाग भी हो जाता है। इसलिए, अस्तिव्याप्ति दोष कर्म-लक्ष्य के विभाग में हो जाता है। इससे सिद्ध होता है कि सहायकान्तर जो विभागजनक विभाग है वही अपने उत्तर-क्षय में आकाश-प्रवेश का विभाग उत्पन्न करता है असहाय नहीं है। वहाँ असहाय उसीको कहते हैं जो अपने उत्तर-क्षय में उत्पन्न मात्रान्तर की प्रवेष्टा न करे।

अब यहाँ शङ्का होती है कि जो विभाग जिस विभाग का उत्पारक है, उसमें सहायक कौन है? इसका उत्तर यह है कि प्रथम क्षण में अग्नि के संयोग में परमाणु में कर्म उत्पन्न होता है और द्वितीय क्षण में दूसरे परमाणु के साथ विभाग उत्पन्न होता है और तृतीय क्षण में तृतीय परमाणु का आरम्भक जो संयोग है उसका नाश होता है। चतुर्थ क्षण में तृतीय परमाणु का नाश होता है। तृतीय के नाश-व्ययत वही क्षय रहण है। अब यहाँ यह विचारणीय है कि द्वितीय क्षण में उत्पन्न जो विभाग है वह तृतीय क्षण के आरम्भक संयोग का नाशक क्षण है उसकी सहायता में आकाश प्रवेश के विभाग को उत्पन्न करता है अब यह माना जाय तब तो वह विभागजनक विभाग चतुर्थ क्षण में उत्पन्न होता है, यह मानना होगा और यदि चतुर्थ तृतीय-नाश-क्षय की सहायता में आकाश-प्रवेश का विभाग होता है, वह माना जाय तो तृतीय-नाश के उत्तर क्षण में

अर्थात् इष्यशुद्ध के स्वाम रूप के माय के क्षय में आकाश-मयेश का विभाग उत्पन्न होता है वह मानना होगा। इस प्रकार ये दो पक्ष सिद्ध होते हैं।

यहाँ एक विज्ञान यह है कि आरम्भिक संयोग का नाश-विशिष्ट जो क्षय है, और इष्यशुद्ध का नाश-विशिष्ट जो क्षय है वे दोनों क्षय उक्त विशिष्ट रूप से ही विभाग की सहायता करते हैं। पहले दार्शनिकों का विज्ञान यह है कि विशिष्ट भी उक्त क्षय में अपने एकमात्र स्वतन्त्र रूप से ही सहायता करते हैं। इस प्रकार, विशिष्ट अथवा केवल आरम्भिक संयोग का नाशक जो क्षय है, यदि उसको विभाग का सहायक मानें तो पहले इष्यशुद्ध के माय से लेकर क्वाण्टर-मुक्त इष्यशुद्ध की उत्पत्ति-वर्धन जो नष्ट क्षय दिखाव गये हैं वहाँ इस क्षय मानना होगा। कारण यह है कि तृतीय और चतुर्थ क्षय के बीच में एक अधिक क्षय का स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। इसी प्रकार विशिष्ट अथवा केवल इष्यशुद्ध के नाश के क्षय को विभाग का सहायक मानें अर्थात् द्वितीय क्षय मानें तो ग्यारह क्षय मानना होगा; क्योंकि उली तृतीय और चतुर्थ क्षय के बीच में दो क्षय और भी मानना आवश्यक हो जाता है। जैसे—पूरे में उक्त जो नष्ट क्षय है, उनमें चतुर्थ में पुनः द्वितीय का आरम्भिक कर्म उत्पन्न होता है वह पहले ही कहा जा चुका है। वहाँ ऐसा समझना चाहिए कि चतुर्थ क्षय में जो पुनः द्वितीय-वर्धन कर्म की उत्पत्ति होती है वह विभागजनक को कर्म है उक्त नाश के बाद ही हो सकती है। विभागजनक कर्म के विद्यमान रहने पर भी आरम्भिक कर्म का होना अवश्य ही है। कारण यह है कि विभाग और आरम्भ दो परस्पर-विरोधी होने के कारण एक काल में अवस्थानित हैं।

दो पक्ष जिनके विषय में पहले कहा जा चुका है उनमें प्रथम पक्ष में विभाग-विभाग प्रथम, अर्थात् इष्यशुद्ध नाश-क्षय में उत्पन्न होता है। इसके बाद पूर्व-संयोग का द्वितीय अर्थात् स्वामरूप के नाश-क्षय में नाश होता है। उत्तर-वेष्ट के साथ संयोग की उत्पत्ति तृतीय अर्थात् रणता की उत्पत्ति के क्षय में होती है। वहाँ उत्तर-वेष्ट के साथ संयोग की उत्पत्ति-वर्धन विभागजनक कर्म को अवश्य मानना होगा। क्योंकि कमरहित वस्तु का उत्तर-वेष्ट के साथ संयोग होना अवश्य ही है; इसलिए विभागजनक कर्म का नाश चतुर्थ क्षय में और आरम्भिक कर्म की उत्पत्ति प्रथम क्षय में माननी होगी।

द्वितीय पक्ष में द्वितीय क्षय के विभाग-विभाग की उत्पत्ति होती और तृतीय अर्थात् रणता की उत्पत्ति के क्षय में पूर्व-संयोग का नाश होगा। चतुर्थ क्षय में उत्तर-वेष्ट की उत्पत्ति होगी। प्रथम क्षय में विभागजनक कर्म का नाश होगा। इसके बाद प्रथम क्षय में आरम्भिक कर्म की उत्पत्ति माननी होगी।

इस प्रकार विभाग-विभाग के अस्वीकार करने में कारणमूल विभाग और कार्यमूल विभाग में पूर्वापर्य के गैर होने पर वह अक्षित नहीं होता। कारण यह है कि स्वात्मक काव्य अवस्था स्वतन्त्र है इसलिए ज्ञान का वाचन किसी दृष्टि-वस्तु का

विषय नहीं होता। अर्थात्, कारणात्मक काल क अत्यन्त सूक्ष्मतर होने से पौर्वापर्य का मेर खोके में प्रतीत नहीं होता।

इस प्रकार कारणात्मक विभागजन्य विभाग का निर्देश संक्षेप में किया गया। अब कारणाकारण-विभागजन्य विभाग का निर्देश संक्षेप में किया जाता है। यहाँ यह भी समझना चाहिए कि कारणात्मक-विभागजन्य-विभाग इसलिए कहा जाता है कि केवल कारण-मात्र के ही विभाग से विभाग उत्पन्न होता है। जैसे हृष्यसुक का परमाणुद्वय (दोनों परमाणु) कारण होता है। इनमें कोई परमाणु अकारण नहीं होता है इसलिए इन परमाणुओं के विभाग से जो विभाग उत्पन्न होगा वह कारण-मात्र विभागजन्य कहा जायगा।

कारणाकारण-विभाग-जन्य-विभाग इसलिए कहा जाता है कि कारण और अकारण दोनों के विभाग में यह विभाग उत्पन्न होता है। जैन—हाथ में उत्पन्न जो कर्म है, वह जिस प्रकार अपने अवयववास्तवों से विभाग उत्पन्न करता है उसी प्रकार आकाश देश से भी विभाग पैदा करता है। यहाँ हाथ शरीर का अवयव होने का कारण होता है। आकाश शरीर का कारण नहीं होता इसलिए आकाश अकारण ही है। इस कारण (हाथ) और अकारण (आकाश) के विभाग में जो शरीर और आकाश का विभाग होता है, वह कारणाकारण-विभाग से जन्य विभाग होता है। क्योंकि, हाथ कारण और आकाश अकारण—इन दोनों कारण अकारण के अनुकूल ही विभाग होता है। जैस—हाथ दक्षिण से उत्तर की ओर चलता है, उस समय दक्षिण आकाश प्रदेश से ही हस्ताकाश का विभाग करता है और उस विभाग से उत्पन्न शरीराकाश का विभाग भी उसी प्रकार होता है। अब यहाँ यह विचार होता है कि शरीराकाश का जो विभाग है, वह शरीरगत कर्म-जन्य है अथवा हस्ताकाश के विभाग से जन्य। शरीरगत कर्म-जन्य तो कह नहीं सकते क्योंकि उस काल में शरीरगत कोई कर्म नहीं है। केवल हस्तगत कर्म होने में कर्म का आश्रय हस्त ही कहा जायगा इसलिए शरीर निष्क्रिय है। अवयवी की क्रिया में अवयव भी क्रियाश्रय कहा जा सकता है परन्तु अवयव की क्रिया में अवयवी क्रिया का आश्रय नहीं हो सकता। यहाँ हस्तगत अवयव के प्रचलन होने से शरीर का प्रचलन नहीं कहा जा सकता। इसलिए, कारणाकारण के विभाग से ही शरीराकाश का विभाग मानना ही होगा। यदि कहें कि हस्त में रहनेवाली जो क्रिया है उसीसे शरीराकाश का भी विभाग हो जायगा। तात्पर्य यह कि जिस प्रकार हस्तगत क्रिया में हस्त और आकाश का विभाग होता है उसी प्रकार हस्तगत क्रिया से ही शरीराकाश का भी विभाग हो सकता है तो यह भी ठीक बात नहीं है। कारण यह है कि क्रिया अपने आश्रय में ही अपना कार्य उत्पन्न कर सकती है अनाश्रय में नहीं। प्रकृत में कर्म हस्त में रहनेवाला है शरीर में नहीं; इसलिए हस्ताकाश के विभाग के उत्पादक होने पर भी शरीराकाश के विभाग का उत्पादक नहीं हो सकता। तात्पर्य यह कि हस्तगत कर्म अधिकृत होने के कारण शरीर और आकाश के विभाग का जनक नहीं हो सकता। इसलिए, हस्ताकाश के विभाग से ही शरीराकाश का विभाग मानना होगा। यही कारणाकारण-विभागजन्य-विभाग कहा जाता है।

अन्धकार-विचार

अब अन्धकार का विषय मैं विचार किया जाता है—यहाँ वेदान्तियों और मीमांसकों का मत है कि स्वामानिक नीतिरूप से विविध अन्धकार भी द्रव्य है। इसमें मीमांसकारों का कहना है कि अन्धकार यद्यपि द्रव्य है परन्तु उसमें नीतिरूप को माहित होता है वह आरोपित है वास्तविक नहीं। जैसे—आकाश-मण्डल वा जल में नीति रूप का मान आरोपित होता है उसी प्रकार, तम (अन्धकार) में भी नीति रूप आरोपित है। मीमांसकों में प्रमाणात् के अनुपातियों का कहना है कि आलोक-ज्ञान का अभाव-स्वरूप ही तम है, कोई वस्तु नहीं। नैयायिकों और वैशेषिकों का मत है कि आलोक का अभाव का ही नाम तम है दूसरा नहीं। यह मीमांसकों और वेदान्तियों का भी द्रव्य-वाद है वह तो ठीक नहीं क्योंकि अन्धकार को यदि द्रव्य मानते हैं तो वह ठीका होती है कि ठीक नव द्रव्य में ही इसका अन्तर्भाव है, अथवा वह दृश्य द्रव्य है? नव द्रव्यों में तो इसका अन्तर्भाव कह नहीं सकते; क्योंकि जिस द्रव्य में अन्तर्भाव मानेंगे उस द्रव्य के बितने शुद्ध है, उन सबको तम में मानना होगा, जो तम में उपलब्ध नहीं होंगे। जैसे—यदि पृथिवी में अन्धकार का अन्तर्भाव मानें तो पृथिवी का जो गन्ध स्पर्श आदि बौद्ध शुद्ध है इन सबको अन्धकार मानना होगा। पृथिवी आदि का जो शुद्ध है, उनको आगे दिखावा जायगा। इसी प्रकार तेज में अन्तर्भाव मानने से तेज के जो उष्ण-स्पर्शादि शुद्ध हैं उनको तम में मानना होगा। परन्तु पृथिवी आदि का यन्त्र आदि जो शुद्ध है उसकी उपलब्धि अन्धकार में नहीं होती, इसलिए किसी में भी अन्तर्भाव नहीं कह सकते। यदि द्वितीय पक्ष, अर्थात् दृश्य द्रव्य मानें वह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि अन्धकार नियुक्त होने के कारण द्रव्य ही नहीं हो सकता तो दृश्य द्रव्य मानना अनुचित ही है। वास्तविक यह है कि द्रव्य का लक्षण गुणामयत्व है अर्थात् जो शुद्ध का आभाव हो वही द्रव्य है। अन्धकार में कम रस आदि गुणों में किसी गुण का भी अभाव नहीं है इसलिए अब द्रव्य का लक्षण ही अन्धकार में नहीं बटता तो पुनः उसका दृश्यद्रव्यत्व किस प्रकार सिद्ध हो सकता। यदि यह कहें कि नीति रूप शुद्ध के आभाव होने से तम भी द्रव्य कहा जायगा। इससे तम का दृश्यद्रव्यत्व उपपन्न हो जाता है वह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि नीति रूप रस गन्ध आदि से व्याप्त रहता है, अर्थात् जहाँ-जहाँ नीति रूप है वहाँ-वहाँ गन्ध रस आदि की उपलब्धि अवश्य रहती है। जैसे—नीतिरूपमय मित्रहृ कलिका आदि में नीति रूप के साथ साथ गन्धादि शुद्ध अवश्य रहते हैं। इसलिए, नीति रूप के व्यापक गन्धादि शुद्ध होते हैं और व्यापक के अभाव में व्याप्य कभी नहीं रह सकता। इसलिए, अन्धकार में व्यापकीय गन्धादि शुद्धों के न रहने से व्याप्य नीति रूप का अभाव सुतरां सिद्ध हो जाता है इसलिए अन्धकार में नीति रूप के अभाव का निश्चय होता है। अब यहाँ यह भी आशङ्का होती है कि 'नीति तमा बलति'; अर्थात् नीति अन्धकार बलता है। यहाँ नीति तम में गमन-विना की को प्रतीति होती है उसकी क्या गति होगी? इसका उत्तर यह है कि जिस प्रकार दृश्य तम में

अमूलक नील रूप की प्रतीति होती है, उसी प्रकार अग्निकार में भी नील रूप और पवन क्रिया की प्रतीति अम के कारण ही है, वारतविक नहीं।

इस प्रकार, अग्निकार अब दशम ब्रह्म सिद्ध नहीं हुआ तो उसमें नील रूप आरोपित है। यह जो भीषणार्थ का कहना है, वह भी नहीं बनता। क्योंकि अभिधान के निश्चय के बिना आरोप होना असम्भव है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार शङ्ख के देखने पर ही उसमें पाण्डुरोग आदि दोष में ही पीतत्व आदि की प्रतीति होती है, अग्निकार नहीं। एक बात और भी है कि सहकारी जो बाह्यालोक है, उससे रहित अणु-रूप के आरोप में समर्थ नहीं होता है, अर्थात् सहकारी बाह्यालोक से मुक्त जो अणु है, वही रूप के आरोप में समर्थ होता है और इदं तमम् (यह तम है), इस प्रकार का जो ज्ञान है वह अणुरिन्द्रिय से अजन्म है, ऐसी बात नहीं है। किन्तु अग्निकार का ज्ञान अणुरिन्द्रिय का जन्म ही है। क्योंकि, अग्निकार के ज्ञान में अणुरिन्द्रिय की अपेक्षा जो देखी जाती है, वह अग्निकार अनुपपन्न ही है। अर्थात्, यह अपेक्षा नहीं हो सकती। इस प्रकार, अग्निकार यदि आणुय प्रत्यक्ष का विषय है, यह सिद्ध हो गया तो प्रमादक के एकदेशियों का जो यह कहना है कि 'आलोक ज्ञान का अभाव-स्वरूप ही तम है' यह भी नहीं बनता। कारण यह है कि अभाव का जो प्रतिपादी है, उसका प्रत्यक्ष जिस इन्द्रिय से होता है, उसी इन्द्रिय से उस अभाव का भी प्रत्यक्ष होता है। 'विनेन्द्रियेण यद् एवाते मनसि' यत्तदभावाद्भि' यह नियम सर्वसम्मत है। जिस परार्थ का अभाव होता है, वह परार्थ उस अभाव का प्रतिपादी कहा जाता है। जैसे, घट के अभाव का प्रतिपादी घट होता है और जिस इन्द्रिय से घट का ज्ञान होता है, उसी इन्द्रिय से घट के अभाव का भी प्रत्यक्ष होता है। इस स्थिति में अग्निकार का यदि आलोक ज्ञान का अभाव-स्वरूप मानते हैं तो वहाँ अभाव का प्रतिपादी जो ज्ञान है उसका मानस-प्रत्यक्ष होने के कारण अग्निकार भी मानस प्रत्यक्ष का विषय होने लगेगा, जो सर्वथा अनुमत्त विपर है। इसलिए, आलोक ज्ञान का अभाव-स्वरूप ही तम है यह वैशेषिकों का सिद्धान्त है।

अब वहाँ आशङ्क्य होती है कि जिसने अभाव है, उनका बोध नम् शब्द के द्वारा ही किया जाता है और वहाँ तम अग्निकार इत्यादि विधि-प्रत्यय के बध है इसलिए अग्निकार अभाव स्वरूप नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि जिसका ज्ञान नम् के द्वारा होता है वही अभाव है और जिसका ज्ञान नम् के द्वारा नहीं होता वह भाव ही है अभाव नहीं। इसलिए, तम आदि शब्द में भावि होने में अग्निकार भाव ही है वहाँ इस प्रकार का अनुमान किया जाता है। ०८—विशारद अग्निकार (पक्ष) भावरूप है (तात्पर्य); नम् में अनुसृजित बुद्धि के विषय होने में (देख) क-यो नम् से अनुसृजित बुद्धि के विषय है य तम भाव-रूप ही होता है, (ध्याति), जैसे—घट-घट आदि (दृष्टान्त); अर्थात् जिस प्रकार घट-घट आदि वदार्थों के अभाव की प्रतीति निश्च-मुक्त में होती है निश्च-मुक्त में नहीं जैसे—'घट नहीं है', 'घट नहीं है' इत्यादि। इस प्रकार घट-घट आदि वदार्थों की प्रतीति निश्च-मुक्त में नहीं होती; किन्तु 'घट है' 'घट है' इत्यादि की निश्च-मुक्त में ही प्रतीति

होती है। इसी प्रकार अन्धकार है इस प्रकार विधि-मुक्त से ही अन्धकार की प्रतीति होने के कारण अन्धकार माय ही है अभाव नहीं; यह सिद्ध हो जाता है।

इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि विधि-मत्स्य वेद्य होने से अथवा 'नम्' से अनुस्मिन्निवृत्त बुद्धि का विषय होने से यह जो हेतु दिया गया वह सम्मिश्रित है। जैसे—प्रत्यक्ष विनाश अवस्थान इत्यादि अमाशार्थक शब्द भी विधि प्रत्यक्ष-वेद्य अथवा नम् से अनुस्मिन्निवृत्त बुद्धि के विषय होने से भावार्थक हो जाते हैं। वहाँ प्रत्यक्ष शब्द से बुद्धि का अभाव विनाश शब्द से अर्थ और अवस्थान शब्द से समाप्ति अथवा वर्ण का अभाव ही प्रतीत होता है और ये विधि प्रत्यक्ष-वेद्य हैं तथा नम् से अनुस्मिन्निवृत्त बुद्धि के विषय भी हैं। इसलिए यह हेतु सम्मिश्रित हान से अन्धकार के भावत्व का तात्पर्य नहीं हो सकता। इसलिए, यह सिद्ध होता है कि अन्धकार अभाव-स्वरूप ही है। यदि यह कहे कि अन्धकार अभाव-रूप है तो उसमें भाववर्त्म का आरोप कैसे होगा? अर्थात् भाव जो मीलपुष्पादि हैं उनके जो नील आदि वर्ण हैं, उनका आरोप अभाव-स्वरूप अन्धकार में नहीं हो सकता। यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि बुद्ध के अभाव में सुख की प्रतीति और संयोगाभाव में भी विभाग का अस्मिन्निवृत्त देखा जाता है। जैसे मार के उत्तर जाने पर 'मैं दुखी हो गया', इस प्रकार की प्रतीति सर्वानुमत्त सिद्ध है।

अब वहाँ एक शब्द और होती है। जिस प्रकार, रूपान्तरण के अभाव का ज्ञान आलोक-विरहित पञ्चदशविध से ही होता है उसी प्रकार रूपान्तरण आलोक के अभाव का भी ज्ञान आलोक-विरहित पञ्च से ही होता चाहिए और ऐसा नहीं होता। किन्तु, अन्धकार के ज्ञान में आलोकनिरपेक्ष पञ्च ही कारण होता है इसलिए आलोकभाव-रूप अन्धकार नहीं हो सकता। यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि जिस हान में पञ्च जिसकी अपेक्षा रहता हो उसी के अभाव का ज्ञान में उसकी अपेक्षा होती है। जैसे—यह है ज्ञान ॥ पञ्च को आलोक की अपेक्षा है इसलिए यह के अभाव-ज्ञान में भी आलोक की अपेक्षा आवश्यक है। प्रकृत में आलोक के ज्ञान में आलोकान्तर की आवश्यकता नहीं रहती, इसलिए आलोक के अभाव-रूप अन्धकार का ज्ञान में भी आलोक की अपेक्षा नहीं होती। यदि यह कहे कि अन्धकार के ज्ञान में अधिकरण का ज्ञान होना आवश्यक है यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि अभाव का ज्ञान में अधिकरण-ज्ञान की आवश्यकता नहीं रहती। अथवा 'कोशादस्य कम् हो गया' वहाँ शब्द-नाश का जो प्रत्यक्ष होता है वह नहीं हो सकता। क्योंकि शब्द-नाश का आशय (अधिकरण) जो आकाश है उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। इस प्रकार, अन्धकार के आलोकभाव का स्वरूप हो जाने से अन्धकार को जो ब्रह्मरूप मानते थे वे परास्त हो जाते हैं। इसी अस्मिन्निवृत्त मार्गि कच्चार ने यह सूत्र बताया है—'ब्रह्मगुणवर्त्मनिष्पत्तिवैधर्म्यादभावस्तथा'। वहाँ निष्पत्ति का अर्थ उत्पत्ति है और वैधर्म्य का अर्थ वैलक्षण्य है। अर्थात्, ब्रह्म गुण वर्त्म की उत्पत्ति की निरावृत्तता से अभाव-रूप ही तम है। तात्पर्य यह है कि तम उत्पत्ति-विनाशवाली होने से अनित्य है, इसलिए नित्य जो सामान्यविशेष

समवाय है, उसमें उसका अन्तर्भाव नहीं होता और न उत्पत्तिमान् द्रव्य-गुण-कर्म में ही क्योंकि द्रव्य-गुण कर्म की अपेक्षा इसकी उत्पत्ति विलक्षण है। जितने द्रव्य (उत्पन्न होनेवाले) द्रव्य हैं वे अवयव से आरम्भ होते हैं, जैसे—घट आदि।

तम की उत्पत्ति अवयव से आरम्भ नहीं है। आलोक के अवसरण में सदा तम का अनुभूत होने लगता है। तात्पर्य यह है कि गुण कर्म की उत्पत्ति द्रव्य के आश्रय से होती है और तम की उत्पत्ति में यह बात नहीं है। इसी उत्पत्ति की विचक्षणता से तम अभाव-रूप है, यह सिद्ध होता है और यही सूत्रकार का तात्पर्य भी है।

अभाव विचार

इसके बाद उत्तम अभाव पदार्थ का विवेचन किया जाता है। अभाव की प्रतीति निषेध-सूत्र प्रमाण से होती है। जैसे—‘घट नहीं है घट नहीं है इत्यादि। समवाय-सम्बन्ध से रहित और सम्वाय से भिन्न जो पदार्थ है, वही अभाव का लक्षण है।

समवाय सम्बन्ध-रहित यह विशेषण वेद से द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष में अभाव का लक्षण नहीं आता है। क्योंकि, उक्त द्रव्यादि समवाय सम्बन्धवान् ही हैं। जैसे, द्रव्य का द्रव्य में रहनेवाले गुणों और क्रियाओं के साथ समवाय सम्बन्ध है और अनित्य द्रव्यों का स्वाभावभूत अवयवों के साथ समवाय है और गुण-कर्म का स्वाभावभूत द्रव्य के साथ और आश्रित सामान्य के साथ समवाय सम्बन्ध है। सामान्य का स्वाभावभूत द्रव्य, गुण और कर्म के साथ समवाय-सम्बन्ध है और विशेष का आश्रयभूत नित्य द्रव्य के साथ समवाय-सम्बन्ध है। इस प्रकार, द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य और विशेष इन पाँचों में समवाय-सम्बन्ध से रहित न होने के कारण अभाव-लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती। यद्यपि समवाय समवाय-सम्बन्ध से रहित है; क्योंकि अनवरता के मय से समवाय में समवाय का अंगीकार नहीं किया जाता इसलिए समवाय-सम्बन्ध से रहित होने के कारण समवाय में अभाव-लक्षण की अतिव्याप्ति होती है। तथापि समवाय-भिन्न इस विशेषण से उक्तकी व्याप्ति हो जाती है।

संक्षेप में अभाव दो प्रकार का होता है। पहला संसर्गभाव दूसरा असंयोगभाव। असंयोगभाव एक ही प्रकार का है। इसलिए, इसका विभाग नहीं हो सकता। संसर्गभाव तीन प्रकार का होता है—मागभाव प्रत्यक्षभाव और अत्यन्ताभाव। इन तीनों में संसर्ग (सम्बन्ध) का ही अभाव होता है इसलिए उक्तका नामकरण संसर्गभाव किया गया। संसर्ग-प्रतिबोधी जो निषेध है वह संसर्गभाव है। जैसे—घटोत्पत्ति के पक्षों नहीं घट नहीं है। इस प्रकार मागभाव का व्यवहार किया जाता है। वही मूलप्रियङ्गु में घट के सम्बन्ध का निषेध किया जाता है। इसी प्रकार, घट के नाश के बार वही घट नहीं है ऐसा प्रत्यक्षभाव का व्यवहार किया जाता है। यही पक्षे न टुकड़ों में घट के सम्बन्ध का निषेध प्रतीत होता है। इसी प्रकार भूतल में घट नहीं है इस अत्यन्ताभाव-रूप में भी भूतल में घट के सम्बन्ध का ही

निषेध किया गया है। संसर्गमात्र में प्रागमात्र और प्रध्वंसामात्र अनित्य है; क्योंकि प्रागमात्र अनादि होने पर भी साप्त है और प्रध्वंसामात्र अनन्त होने पर भी उत्पत्तिमान् है। केवल अत्यन्तामात्र और अन्त्योन्त्यामात्र नित्य है। इससे प्रागमात्र का लक्षण यह होता है कि अत्यन्त अनादि होता हुआ भी जो अनित्य हो, वह प्रागमात्र है और उत्पत्तिमान् होते हुए भी जो अविनाशी हो वह प्रध्वंसामात्र है। कोई भी मात्र-वदार्थ अनादि होता हुआ अनित्य और उत्पत्तिमान् होता हुआ भी नित्य नहीं है। इसलिये, अतिव्याप्ति में हमें ऊँकार लक्षण में अभाव-म्ह की आवश्यकता नहीं है।

प्रतियोगी है आशय जिसका ऐसा जो अभाव है वह अत्यन्तामात्र है। प्रागमात्र और प्रध्वंसामात्र का प्रतियोगी आशय नहीं होता; क्योंकि ब्रह्मोत्पत्ति के पहले का ब्रह्म-नाश के बाद प्रतियोगी ब्रह्म की सत्ता नहीं है और परमात्र भी है। इसलिये, यह सिद्ध हो जाता है कि वहाँ प्रागमात्र प्रध्वंसामात्र का आशय प्रतियोगी नहीं होता। अन्त्योन्त्यामात्र भी आशय प्रतियोगी नहीं होता क्योंकि ब्रह्म में ब्रह्म का भेद नहीं रहता। लेकिन, अत्यन्तामात्र का प्रतियोगी आशय होता है। जैसे भूतल में ब्रह्म का अभाव है जैसे ब्रह्म में भी ब्रह्म का अभाव है यह कह सकते हैं क्योंकि स्व में स्व नहीं रहता। अत्यन्तामात्र और अन्त्योन्त्यामात्र में एक यह भी विचारवृत्ति है कि अत्यन्तामात्र की प्रतीति प्रतियोगी के समानाधिकरण में नहीं होती। भूतल में ब्रह्म होने पर उस समय उस विद्यमान परात्यन्तामात्र की प्रतीति नहीं होती और अन्त्योन्त्यामात्र की प्रतीति प्रतियोगी के समानाधिकरण में होती है। जैसे ब्रह्मान् भूतल में ब्रह्म के भेद की प्रतीति देखी जाती है। अत्यन्तामात्र के लक्षण में अभाव पर का जो निषेध किया जाता है उसका तात्पर्य है कि प्रतियोगी है आशय जिसका, वह अत्यन्तामात्र है। यदि इतना ही अत्यन्तामात्र का लक्षण करें तो आकाश के लक्षण आकाश के आश्रित सूर्य का प्रकाश भी व्यापक है। वहाँ तादृश्य का अनुपयोगी जो सूर्य प्रकाश है वह प्रतियोगीभूत आकाश के आश्रित ही है इसलिये वहाँ अतिव्याप्ति हो जाती है। इससे कारण ऊँकार वहाँ अभाव पर भी दिया गया है जिससे अतिव्याप्ति न हो।

अन्त्योन्त्यामात्र का लक्षण यह है कि अत्यन्तामात्र से भिन्न जो नित्य अभाव है वह अन्त्योन्त्यामात्र है। अत्यन्तामात्र से भिन्न नित्य परमाणु आदि अतिव्याप्ति के कारण ऊँकार वहाँ भी अभाव पर दिया गया है। यहाँ यह भी आश्चर्य होती है कि यदि अन्त्योन्त्यामात्र को ही अत्यन्तामात्र मान लें तो क्या आपत्ति है?

इसका उत्तर नहीं है कि दोनों में भेद (विलक्षणता) का ज्ञान न रहने से ही यह आश्चर्य होती है। अन्त्योन्त्यामात्र में तादात्म्य अर्थात् स्वाकृत्य का निषेध होता है। जैसे—'ब्रह्म पट स्वरूप नहीं है' इस अभिप्राय से 'ब्रह्म पट नहीं है'—ऐसा कहा जाता है। वह अन्त्योन्त्यामात्र का उदाहरण है और अत्यन्तामात्र में तन्मय का निषेध किया जाता है। जैसे—'वायु में रूप नहीं है'। यहाँ वायु में रूप के तन्मय का ही निषेध किया जाता है। इसीलिये, अन्त्योन्त्यामात्र से विचारवृत्ति अत्यन्तामात्र सिद्ध होता है।

अब यहाँ एक आशङ्का और होती है कि कबि यह अभाव पुरुषार्थ का उपयोगी नहीं है, तो इसके विवेचन की क्या आवश्यकता है ? तात्पर्य यह है कि यदि वह पदार्थों के ज्ञान से ही मुक्ति होती है, तो पुनः अभाव का विवेचन क्यों किया ?

इसका उत्तर यह है कि पुरुषार्थ के उपयोगी न होने पर भी अभाव पुरुषार्थ स्वरूप ही है क्योंकि मुक्ति ही परम पुरुषार्थ है और मुक्ति का स्वरूप है—दुःख का अत्यन्तोच्छेद और अत्यन्तोच्छेद अभाव-रूप ही है। इसलिये, अभाव को परम पुरुषार्थ मुक्ति-स्वरूप होने के कारण इसका विवेचन मुक्त होता है क्योंकि यह अभाव स्वयं परम पुरुषार्थ-स्वरूप है।

अन्वकार के विवेचन के समय गुण का अभाव न होने के कारण तम का किसी में अन्तर्भाव नहीं होता, ऐसा कहा गया है। यहाँ बिठावा होती है कि किन-किन द्रव्यों में कौन-कौन गुण रहते हैं ? इसके उत्तर में विश्वनाथभट्ट ने अपनी कारिकावली में लिखा है—

स्पर्शादबोद्धी वेगाव्यः संस्पर्शो भवति गुणाः ।
 स्पर्शादबोद्धी रूपवेद्यो द्रव्यं वेगस्यो गुणाः ॥
 स्पर्शादबोद्धी वेगस्य गुणवत्तुं द्रव्यवत्तुं ।
 रूपं रसस्पर्शा स्वेहो वासिचक्षेत् क्षुद्रस्य ॥
 स्नेहहीना गन्धमुताः पितावेक्षेत् क्षुद्रस्य ।
 दृष्ट्यादिपदं संख्यादिपदं भावना तथा ।
 धर्मादमीं गुणावेते आध्यात्मसु क्षुद्रस्य ॥
 संख्यादिपदं काष्ठविशोः शब्दरश्च ते च स्वे ॥
 संख्याद्वयः पञ्च बुद्धिरिन्द्रिया वसोऽपि चक्षुः ।
 परापरत्वे संख्यायाः पञ्च जगत् मानसं ॥

ग्रन्थ में ऊपर हम को कुछ सिखा गये हैं उसे उद्योग में जो समझ आय कि कणाद ने अपने वैशेषिक-सूत्र को इस अध्यायों में सिखा है। प्रत्येक अध्याय के दो-दो आह्निक हैं। अध्यायों और आह्निकों का प्रतिपाद्य विषय इस प्रकार है—

अध्याय १		परार्थ-कथन
	आह्निक १	सामान्य (= ज्ञाति) ज्ञान
	आह्निक २	सामान्य, विशेष
अध्याय २		ब्रह्म
	आह्निक १	पृथिवी आदि सूत
	आह्निक २	दिशा, काल
अध्याय ३		आत्मा, मन
	आह्निक १	आत्मा
	आह्निक २	मन
अध्याय ४		शरीर आदि
	आह्निक १	कार्य कारण भाव आदि
	आह्निक २	शरीर (पार्थिव, जलीय नित्य...)
अध्याय ५		कर्म
	आह्निक १	शारीरिक कर्म
	आह्निक २	मानसिक कर्म
अध्याय ६		वर्म
	आह्निक १	ज्ञान आदि वर्मों की विवेचना
	आह्निक २	वर्मानुष्ठान
अध्याय ७		गुण सम्प्रदाय
	आह्निक १	निरपेक्ष गुण
	आह्निक २	सापेक्ष गुण
अध्याय ८		प्रत्यक्ष प्रमाद्य
	आह्निक १	कल्पना-रहित प्रत्यक्ष
	आह्निक २	कल्पना-रहित प्रत्यक्ष
अध्याय ९		अभाष वेद्य
	आह्निक १	अभाष
	आह्निक २	वेद्य
अध्याय १०		अनुमान के भेद
	आह्निक १	अनुमान के भेद
	आह्निक २	अनुमान के भेद

बचसि कणाद ने ब्रह्म, गुण कर्म, प्रत्यक्ष, अनुमान-जैसी साधारण वस्तुओं पर ही एक बुद्धिवादी की दृष्टि से विवेचना की है तथापि उस विवेचना का मुख्य लक्ष्य है—वर्म के प्रति की गई शङ्काओं को बुद्धियों के द्वारा हट कर फिर उ वर्म की भाव को स्थापित करना। इस दार्शनिक प्रयोजन की विधि के लिए दृष्ट वेद्य और अदृष्ट कल्पना का ने आश्रय लेते हैं। अदृष्ट के उदाहरण में जुन्नक और लोहा का उदाहरण बड़ीक देखा है। कणाद पूछते हैं—जुन्नक की ओर लोहा क्यों झिजता है ?

इस के शरीर में ऊपर की ओर पानी कैसे चढ़ता है ? आग की छपर ऊपर की ओर कैसे उठती है ? हवा क्यों अगल-बगल में फैलती है ? परमाणुओं में एक पृष्ठ के पाप संयोग से प्रकृति क्यों होती है ? इसी तरह अग्न्यान्तर—गर्भ में जीव का आना—आदि में हम अदृष्ट की कल्पना करनी पड़ेगी। इन सबका मूल हेतु यह है कि कष्टार्थ वर्म की स्थापना चाहते हैं और इसलिए अदृष्ट पर विश्वास रखने की बात सामने आती है। आहार भी वर्म का अंग है। शुद्ध आहार यह है, जो नष्ट करने के बाद बच रहता है। जो आहार ऐसा नहीं है वह अशुद्ध है। कष्टार्थ में विश्व के तत्वों को अलग पदार्थों में विभाजित किया है—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विज्ञान और सम्मान। वे नव द्रव्य मानते हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काष्ठ, दिग्, आत्मा और मन। इनमें आकाश, काष्ठ, दिग् और आत्मा सर्वव्यापी तत्व हैं। मन भी अग्नि सूक्ष्म अस्तु-परिव्याप्तवाला है। गुण सब किसी द्रव्य में रहता है। जैसे—

द्रव्य	विशेष गुण	सामान्य गुण	संयोग विभाज्य परत्व, अपरत्व परत्व अपरत्व	संख्या परिमाण पुनरुत्पन्न
१. पृथिवी	गन्ध	रस, रूप, स्पर्श		
२. जल	रस	रस, रूप, स्पर्श तरलता, लिम्बता		
३. अग्नि	रूप	रूप, स्पर्श		
४. वायु	स्पर्श	स्पर्श		
५. आकाश	शब्द	शब्द		
६. काष्ठ				
७. दिग्				
८. आत्मा				

कष्टार्थ में चिह्न ११ गुण माने हैं—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पुनरुत्पन्न, संयोग, विभाग, परत्व और अपरत्व।

आत्मा के सम्बन्ध में कष्टार्थ का विचार है कि इन्द्रियों और विषयों के सम्पर्क से हमें जो ज्ञान होता है, उसका आधार ज्ञान का अविकरण आत्मा है क्योंकि इन्द्रियाँ और विषय दोनों ही अक्ष हैं। स्वास-प्रश्वास, निषेध उन्नेष, लुब्ध-भुब्ध, इच्छा-द्वेष, प्रवृत्ति से बचने-सब शरीर के रहने हुए भी जिस एक तत्व के अभाव में नहीं होते, वही (तत्व) आत्मा है। आत्मा अत्यन्त सूक्ष्म है।

प्रत्येक आत्मा का अलग-अलग मन है। मन अत्यन्त का विषय नहीं है। एक बार एक ही विषय का ज्ञान होने के कारण हम मन का अनुमान कर सकते हैं। इससे नव द्रव्यों में आत्मा परिमणित हुआ है किन्तु वह इन्द्रियों और मन की वहापता से ज्ञान प्राप्त करमेवाला अनेक जीव-जन्म है। कष्ट देनेवाला जो अदृष्ट—मुक्त-मुक्त—है वह योग वाचना का सत्कार है उसे ईश्वर नहीं कहा जा सकता। यदि क निर्माणा न सिए परमाणुओं में गति की आवश्यकता है। कष्टार्थ के अनुसार वह परमाणु-मति अदृष्ट न अनुसार होती है। इस प्रकार, कुछ मित्राकर कष्टार्थ के वैज्ञानिक दर्शन को हम अदृष्टवादी दर्शन कहते हैं।

योग-दर्शन

योग-दर्शन महर्षि पतञ्जलि की रचना है। पतञ्जलि ने जीव और ईश्वर दोनों तत्त्वों को माना है। इसीलिए, इसे 'सेश्वर सांख्य-दर्शन' कहते हैं। इसका एक नाम 'सांख्य-मन्त्रचन' भी है। पतञ्जलि-मन्त्रित होने के कारण इसे 'पातञ्जल-दर्शन' भी कहते हैं। पतञ्जलि के पूर्व हिरण्यगर्भ, याज्ञवल्क्य आदि अनेक आचार्य योग-शास्त्र के प्रवक्ता थे। परन्तु जनसाधारण के लिए पतञ्जलि ने उसी योग-शास्त्र को सूत्र रूप में, सरल रीति से समझाया है। इसीलिए, इसे 'पातञ्जल-दर्शन' नाम से अमिहित करते हैं।

योग-शास्त्र में चार पाद हैं—समाधि पाद, साधन-पाद त्रिमूर्ति-पाद और कैवल्य-पाद। प्रथम पाद में 'अथ योगानुशासनम्' इस शृङ्ख से पतञ्जलि ने योग शास्त्रारम्भ की प्रविष्टा की है। इसमें 'अथ' शब्द मङ्गलवाचक है। 'अथ' शब्द का दूसरा अर्थ है—अधिकार, प्रस्ताव वा प्रारम्भ। अतः, योगानुशासन का अर्थ है, शास्त्रोपासक विवेचन। इससे अनन्तर योग की परिभाषा है—'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'। चित्त की वृत्तिर्मात्रमात्र, विपर्यय विकल्प आदि हैं। इनका निरोध अर्थात् निवर्तन 'योग' शब्द का अर्थ है। समाधि का अर्थ है सम्पक् आधान अर्थात् चित्त का अपने स्वस्व में अवस्थान। योग-वाचिष्ठ में भी समाधि का लक्ष्य इस प्रकार बताया गया है—

‘इमं गुह्यमाहारमवशमप्येष पश्यतः।

अन्तर्लोचयता वत्स समाधिरिति कथ्यते॥’

अर्थात्, इस गुह्य समूह को आत्मा से भिन्न देखते हुए जब अन्तःकरण में शक्तिवृत्ता का अनुभव होता है तब वही समाधि कही जाती है। वह दो प्रकार की है—सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात। सम्प्रज्ञात समाधि में संशय और विपर्यय से शुद्ध व्येय का आकार अच्छी तरह ज्ञात होता है। इस अवस्था में वृत्ति तो व्येयाकार रहती है किन्तु ध्यान और व्येय में भेद बना रहता है। असम्प्रज्ञात समाधि में व्येयाकार वृत्ति का भी निरोध हो जाता है। इसीलिए, इसमें ध्यान और व्येय का भेद नहीं रहता। अर्थात् व्येय से शुद्ध ध्यान भी मासित नहीं होता है।

द्वितीय पाद में—‘तपस्वाध्यायेश्वरप्रस्थितानि त्रिधायोगा इत्यादि श्रुतों के द्वारा ब्रह्म चित्तवासों के लिए तप स्वाध्याय प्रयति त्रिधा-योग और धर्म, नियम आदि बहिरङ्ग साधनों का बखान है। उक्त श्रुत में 'तप' शब्द से ब्रह्मायण आदि कठोरकारक तप का बोध नहीं होता; क्योंकि शरीर में कठोर होने से चित्त एकत्र नहीं रह सकता। यहाँ 'तप' का अर्थ है—हितकारक स्वल्प और सात्विक मोहन तथा शीत उष्ण सुख दुःख आदि का चहल एवं इन्द्रियों का निरोध। योग में तप प्रसन्नता का कारण होता है, न कि पीड़ा का। स्वाध्याय का अर्थ है—मोक्ष-शास्त्र का

अभ्यसन, अथवा नियमपूर्वक प्रयत्न आदि का अर्थ है—परमात्मा का अनुचितान और सब कर्मों का परमात्मा में समर्पण। अस्तु, ईश्वर प्रविविधान सब क्रिया-योगों में उत्तम क्रिया-योग माना गया है। ईश्वर में प्रविविधान करनेवाला व्यक्ति अपने सभी कर्मों को ईश्वर की सेवा-भक्ति से करता है। 'यत्कर्म करोमि तत्तद्विनाशं शम्भो। तत्प्राप्तयन्म' अर्थात् हे परमात्मन्! मैं जो कुछ कर्म करता हूँ, सब आपकी आज्ञाकारी है। इस भावना में ममता का छेद भी नहीं रहता। यद्यपि उक्त 'क्रिया-योग' वस्तुतः योग नहीं है तथापि योग के साधन होने के कारण क्रिया योग शब्द से इनका व्यवहार शास्त्रकार ने किया है।

यम नियम आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार—ये बहिरङ्ग साधन हैं। यम पाँच हैं—अहिंसा तस्य अस्तय ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। अपने आचरण और वाणी से किसी भी जीव को दुःख न देना आदि। जैसे मत्त में बैठा बचन में, वही तस्य है। बिना अनुमति के किसी की वस्तु को न लेना अस्त्येय है। इन्द्रियों का नियमन करना ही ब्रह्मचर्य है। भोग साधनों को अस्वीकार करना ही अपरिग्रह है।

नियम भी पाँच हैं—शौच स्मृत्योप उप स्वाध्याय और ईश्वरप्रविविधान। शौच दो प्रकार के हैं—शारीरिक और मानसिक। मूत्र मल आदि से शरीर आदि को दूर करना शारीरिक शौच है और पञ्चगव्य आदि के द्वारा अन्तःशुद्धि करना आत्मन्यार शौच है। स्मृत्योप का अर्थ है—सुप्ता का उप अर्थात् किसी भी वस्तु की चाह न रहना। उप, स्वाध्याय और ईश्वरप्रविविधान का अर्थ ऊपर आ चुका है।

आसन का अर्थ प्रविविधान ने बताया है—'तत्र स्थिरसुखमासनम्'। अर्थात्, जो स्थिर और सुखान्वित हो, वही आसन है। जैसे—विद्यासन पद्यासन स्वस्तिआसन आदि। जिसका आसन स्थिर हो जाता है उसको शीघ्र उष्ण आदि इन्द्र बाधा नहीं पहुँचाते।

प्राणायाम का अर्थ है—प्राण और प्रज्ञा की स्वाभाविक गति का नियंत्रण। नासिका के द्वारा वायु के अन्तर्गमन का नाम है प्राण और वह्निर्गमन का नाम है प्रज्ञा। इसी को प्रविविधान ने सूत्र-रूप में कहा है—'प्राणप्रज्ञासर्वोर्गसिन्धुः प्राणायामः'।

प्राणायाम स्थिर होने से स्थिर स्थिर होता है। स्थिर के स्थिर होने से विषयों के साथ स्थिर का सम्बन्ध दूर जाता है। उक्त समय इन्द्रियों भी विषयों से विमुक्त होकर निरवच्छिन्न स्थिर का अनुसरण करने लगती हैं। इसी अवस्था का नाम प्रत्याहार है। प्रत्याहार की अवस्था में इन्द्रियों भी विषयों से विमुक्त होकर स्थिर के साथ स्वरूपानुकारी हो जाती हैं।

योग के आठ अङ्गों में यम नियम, आसन प्राणायाम और प्रत्याहार बहिरङ्ग साधन हैं तथा धारणा ध्यान और समाधि अन्तरङ्ग साधन हैं। साक्षात् साधन होने से अन्तरङ्ग और परम्परवा साधन होने से बहिरङ्ग कहे जाते हैं। इन सबका बीच यम और नियम ही है।

योग-रूप कुछ को वैचार करने के लिए स्थिर-रूप छेद में यम-नियम-रूप बीच का यम करना आदि; क्योंकि उही बीच से आसन, प्राणायाम आदि अङ्ग का उद्गम

होता है। फिर, अन्तर्मुख अन्त्यास-रूप अन्त से सेवन करने पर यही अन्तर् एक दिन प्रत्याहार-रूप कुसुम और ध्यान-धारणा-रूप फल से परिपूर्ण होकर विद्यास योग-शुद्ध के रूप में तैयार हो जाता है।

धारणा, ध्यान और समाधि—ये ओ तीन अन्तरङ्ग साधन हैं और उनके अन्तर्गत फल ओ अनेक प्रकार की सिद्धियाँ हैं उनका विवेचन तृतीय पाद में सूत्रकार ने किया है।

धारणा और ध्यान में अन्तर—विषयाकार चित्तवृत्ति को प्रत्याहार द्वारा जीवकर मूलाधार या हृत्पुष्करिक में निहित करना धारणा है। 'देशव्यभिक्तस्य धारणा।' इस सूत्र का यही तात्पर्य है। जब धारणा अन्त्यास से प्रगाढ हो जाता है, तब उसे ध्यान कहते हैं। जब यही ध्यान अन्त्यास से व्येय-मात्राकार हो जाता है तब प्रत्याहार कहलाने लगता है। धारणा, ध्यान और समाधि—इन तीनों की एक सदा संयम है। 'यमेकत्र संयमः। इन तीनों का मुख्य फल योग है और अन्तर्गत फल सिद्धियाँ।

अन्तर्गत फल ज्ञान भूत-अविष्यत् अर्थ का ज्ञान, अन्तर्धान इत्यादि अनेक प्रकार की सिद्धियों का वर्णन सूत्रकार ने तृतीय पाद में किया है।

चतुर्थ पाद में सूत्रकार ने 'अन्तर्गमिन्मन्त्रोपसमाधिनाः सिद्धयः' इस सूत्र से पाँच प्रकार की सिद्धियों का वर्णन किया है। देवताओं की सिद्धि अगम से हो होती है। पक्षियों का आकाश में उड़ना, पशुओं का जल में तैरना अगम से ही प्रसिद्ध है। औपचर्य से भी सिद्धि प्राप्त होती है। यह आमुर्षेय, रसधर-दर्शन आदि में वर्णित है। मन्त्र और उपोषण से भी सिद्धियों की प्राप्ति का वर्णन उन्नादि शास्त्रों में पाया जाता है। समाधि से सिद्धि इसी शास्त्र का गौण विषय है। वम निबम आदि आठ अङ्गों की दृढ़ उपाधना से जब योग-शुद्ध फलित होता है तब पूर्ण साधना से समाधि-रूप फल के परिष्कृत होने पर प्रकृति और पुरुष के मेघ का साक्षात्कार होता है। उस समय असृष्ट और निर्लेप पुरुष के स्वरूप में अवस्थान होम से, हृत्पुष्प का आत्मनितक विनाश रूप मोक्ष की सिद्धि होती है।

पञ्चमि अन्तर्गत तत्त्वों को मानते हैं—एक मूलप्रकृति सात प्रकृति-विकृति सोलह वस्तु विकृति और एक पुरुष। इन पञ्चीत तत्त्वों को तो वाक्य में भी माना है। पञ्चमि इनके अतिरिक्त एक ईश्वर तत्त्व का भी मानते हैं। इसीलिए, यह ईश्वर वा ईश्वरवादी वाक्य कहा जाता है। ईश्वर का लक्षण अज्ञान रूप पञ्चमि लिखते हैं—

'अज्ञेयकर्मविपाकाद्यैरपराधैः पुरुषविद्येय ईश्वरः।'

अविद्या, अस्मिता, राग-द्वेष द्वेष और अग्निनिवेश—ये पाँच वशेय हैं। शुभ वा अशुभ अथवा निहित और निमित्त—य दो प्रकार के कर्म हैं। कर्म का वा जल से अग्नि आगु और मोम—उन्हे विपाक कहते हैं। विष में कर्मजम्ब का संस्कार है उर्ध्वको आशय करते हैं। इसी का नाम कर्मसाधना भी है। इसी प्रकार वसुध कम विपाक और आशय से जो मुक्त है वही पुरुषविद्येय ईश्वर है। और और ईश्वर में मेघ मरी है कि जीव अविद्याधर विष में रहनेवाले वशेय आदि में प्रभावित होता रहता है,

परन्तु ईश्वर इतसे मुक्त है। यद्यपि जीव भी निस्पृह और निर्लेप माना गया है, तथापि पिताभुक्ताही होने से उत्तम औपाधिक ब्रह्म का मान होता है और ईश्वर में औपाधिक ब्रह्म की सम्भावना नहीं रहती। यही ईश्वर में विशेषता है।

ईश्वर अपनी इच्छामात्र से अनेक शरीर धारण करता है। इसी इच्छा-शरीर को निर्माद्य-काय कहते हैं। निर्माद्य काय में स्थिर होकर ही परमात्मा संसार-रूप अग्नि स समस्त मनुष्यों के ऊपर अनुग्रह करके लौकिक और वैदिक सम्प्रदायों का प्रवर्धन करता रहता है जिससे आश्रयदाता के विषयी पुरुष विविध तापो से विमुक्ति पावें। यहाँ शङ्का होती है कि पुरुष पद्म-पत्र की तरह निर्लेप और विमुक्त है। उसमें किसी प्रकार दुःख की सम्भावना नहीं है। फिर अनुग्रह किसके लिए ?

इसका उत्तर यह है कि पुरुष यद्यपि निर्लेप है तथापि विगुणात्मक बुद्धि के साथ साक्षात् होने से उसमें भी बुद्धिगत सुख दुःख और अविशेष मासित होते हैं। उस समय बुद्धिगत सुख दुःख को बुद्धिसाक्षात्मापन्न पुरुष अपना ही समझने लगता है। इसी दुःख के नाश के लिए ईश्वरानुग्रह की आवश्यकता होती है।

यहाँ पुरुष के स्वकर्म-ज्ञान के लिए पञ्चविद्यापार्थ की उक्ति का उद्धरण दिया जाता है—“अपरिधामिमी दि मोक्षशक्तिः अपरिधनमा च परिधामिन्मर्षे प्रसितकाम्येन तद्दृष्टिस्तनुपतति । तस्याथ प्राप्तैरुत्थापप्रदकमायाः बुद्धिचेतनकारिमावतया बुद्धिरुत्पत्तिविद्या दि ज्ञानवृत्तिरित्याख्यातव ।” इसका तात्पर्य यह है कि यद्यपि पुरुष अपरिधामी मोक्षशक्तिवाला है। विषय से अवलम्ब होवे के कारण निर्लेप है तथापि तत्त्व परिधाम्यवृत्ति बुद्धि में प्रतिबिम्बित होता हुआ वदाकार मासित होने लगता है। उस समय बुद्धि वृत्ति का अनुसरण करनेवाली हो जाती है। चैतन्य प्रतिबिम्ब को प्रवृत्त करनेवाली बुद्धि वृत्ति के अनुसरण से उससे अविशेष मासित होती है और ज्ञानवृत्ति कहलाने लगती है। अर्थात्, आत्मा यद्यपि विकार के हेतुमूल वयोग से रहित होने के कारण निर्लेप है तथापि बुद्धि में प्रतिबिम्बित होने से बुद्धि-गुणों से संशान्त मासित होता है। अर्थात्, जिस प्रकार बलवत्त्व की लक्ष्यता से तद्गत पूर्व-प्रतिबिम्ब के लक्ष्य होने पर भी वास्तविक पूर्व में लक्ष्यता नहीं जाती। बुद्धि भी विकार नहीं होता। उसी प्रकार बुद्धि के सुख-दुःखादि आकार में परिवर्त होव पर उसमें प्रतिबिम्बित चेतन आत्मा भी सुख-दुःखादि में कुछ मासित होता है परन्तु यस्तथा उसमें बुद्धि भी विकार नहीं होता—यह वरा निर्लेप और अचञ्चल ही रहता है।

विषय के आकार में जो बुद्धि का परिधाम है। यही ज्ञान है। यद्यपि ज्ञान बुद्धि का ही गुण है तथापि बुद्धि से तनुक्त आत्मा में भी वह मासित होता है। इसीलिए ‘आत्मा ज्ञानी है’ इस प्रकार का व्यवहार लोक में होता है। बुद्धि-तत्त्व भी आत्मा के सम्बन्ध से चेतन कहा जाता है। इस प्रकार, निर्लेप आत्मा भी बुद्धिगत विषयाकार के प्रवृत्त-रूप प्रतीति का अनुसरण करता हुआ बुद्धि से अवलम्ब प्राप्त होने पर भी बुद्धि स्वरूप ही मासित होता है। इस अवस्था में बुद्धिगत सुख-दुःखादि को अपना ही समझता है और अनुसरण होता है। इसीलिए, बुद्धिगत दुःखादि की निवृत्ति के लिए यम नियमादि का अनुष्ठान और ईश्वर प्रणिधान की अप्रवृत्तवर्तव्यता प्रतीत होती है।

अष्टाङ्ग योग के अष्टापूर्वक नित्य निरन्तर दीर्घकाल-पर्यन्त अनुष्ठान करने से बुद्धि तृप्त और पुरुष (आत्मा) में मेह का प्रत्यक्ष होने लगता है। इसी मेह-ज्ञान का नाम अस्यवास्यता है। इस अस्यवास्यता से अविद्या आदि क्लेश का समूह नाश हो जाता है। इस अवस्था में निर्लेप पुरुष को कैवल्य अर्थात् मोक्ष प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार योगशास्त्र के सामान्य विषयों का संक्षेप में विवरण कराकर कुछ बातें सुनो के ऊपर पूर्वाभासकृत शङ्का-समाधान प्रस्तुत किये जाते हैं।

विषय, प्रयोजन, सम्बन्ध और अधिकारी—इन चारों को अनुसन्ध करते हैं। इस अनुसन्धबद्धत्व के ज्ञान होने के अनन्तर ही शास्त्रावलोकन में प्रवृत्ति होती है। इनमें एक के ज्ञान से भी अन्य असम्बन्ध की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। प्रत्येक विषय क्या है उसका क्या प्रयोजन है प्रत्येक और प्रयोजन में क्या सम्बन्ध है और इस प्रत्येक के पढ़ने का अधिकारी कौन है? इत्यादि विषयों का ज्ञान अत्यावश्यक है। इसीके विरुद्धत्व के लिए योग-शास्त्र का पहला सूत्र है—

‘अथ योगानुष्ठानमथ’।

इस सूत्र से आचार्य ने योग शास्त्रारम्भ की प्रतिष्ठा की है। योग और योग के अङ्ग को अस्यास, वैराग्य वम नियमादि हैं उनका लक्ष्य मेह, साधन और फल का प्रतिपादन करनेवाला तो शास्त्र है उसका मैं आरम्भ करता हूँ, यह सूत्र का अर्थ है। यहाँ अथ शब्द का आरम्भ अर्थ ही आचार्यों ने माना है।

‘अथ’ शब्द का विवेचन

यहाँ आशङ्का यह होती है कि कोश में अथ शब्द के अनेक अर्थ आचार्यों ने लिखे हैं—‘मङ्गलानन्तरारम्भप्रवृत्तिकालत्वैवैवमथ अथ। अर्थात् मङ्गल अनन्तर, आरम्भ, प्रवृत्ति और कालत्व अर्थ में ‘अथो’ और अथ’ शब्द का प्रयोग होता है। तो, क्या कारण है कि प्रकृत में अथ का आरम्भ अर्थ ही लिखा जाता है? इसका उत्तर यह होता है कि शब्द का वही अर्थ ग्रहीत होता है जिसका अन्वय वाक्यार्थ में होता हो। प्रकृत में अथ शब्द के मङ्गल अर्थ का वाक्यार्थ में अन्वय नहीं होता। कारण अनिर्मित अर्थ की प्राप्ति ही मङ्गल शब्द का अर्थ है। और, सुख की प्राप्ति और दुःख की निवृत्ति का ही नाम अर्थहीन है। योगानुष्ठान न सुख है और न दुःख का परिहार ही, इस स्थिति में ‘योगानुष्ठान मङ्गल है ऐसा सूत्र का अर्थ करना सर्वथा अव्यक्त हो जाता है। वस्तुतः, बात यह है कि अथ शब्द का वाक्य अर्थ मङ्गल होता ही नहीं अपेक्षित होने से वाक्यार्थ में अन्वय नहीं होता; क्योंकि मङ्गल तो अथ शब्द के उच्चारण और भवण का कार्य है न कि उसका वाक्य अर्थ। जिस प्रकार, पाकादि कार्य के लिए मीठमान सब्ज पट का रेलने में ही यांत्रिक का मङ्गल होता है, उसी प्रकार आरम्भ अर्थ में प्रयुक्तमान अथ शब्द के भवण से ही मङ्गल सम्भावित है, उसका वाक्य अर्थ होने से नहीं। अथ शब्द का लक्ष्य अर्थ भी मङ्गल नहीं है। कारण वाक्य अर्थ से सम्भव ही लक्ष्य अर्थ होता है प्रकृत में किसी प्रकार भा अथ के वाक्य अर्थ से मङ्गल का सम्बन्ध नहीं है इसलिए पदार्थ में होने से वाक्यार्थ में उसका

अन्वय होना सुस्पष्ट है। 'पदार्थः पदार्थे नाम्नेति' यह सर्वतन्त्र-सिद्धान्त है। दूसरी बात यह है कि वाक्यार्थ में मङ्गल का अन्वय ज्ञान की योग्यता भी नहीं है। क्योंकि जब शब्द का अन्वयमान से मङ्गल अर्थ भावना सिद्ध हो जाता है वह वस्तुतः पद का अर्थ नहीं है। और किसी पद का वाक्य अर्थ होता है उलीकी वाक्यार्थ में अन्वययोग्यता रहती है। जैसे 'पीनाल्पं देवदत्तः पिबा न मुह्ये' यहाँ दिन में भोजन में निषेध में और लघुत्व की अनुपपत्ति में जो रात्रि-भोजन का अनुमान का आशय किया जाता है उस (रात्रि भोजन अर्थ) का कहीं भी वाक्यार्थ में अन्वय नहीं होता; क्योंकि वह पदार्थ नहीं है। इसीलिए, वाक्यार्थ में अन्वय ज्ञान की उसमें योग्यता भी नहीं है। इसी प्रकार मङ्गल अर्थ भी रात्रि-भोजन की तरह भावना सिद्ध होने से वाक्यार्थ में अन्वय का योग्य नहीं है। यदि व्यापक (भावना सिद्ध) अर्थ का भी वाक्यार्थ में अन्वय मान लें तब तो 'शाम्नी ह्यर्काद्या द्यौर्देवैः प्रपूज्यते, यह सिद्धान्त भङ्ग हो जायगा। इसीलिए, यहाँ जब शब्द का मङ्गल अर्थ मानना उचित नहीं।

यहाँ दो शङ्काएँ और भी उपस्थित होती हैं—एक यह कि मङ्गल अर्थ जब शब्द का वाक्य नहीं है वह स्मृति से निरवकाश हो जाता है। स्मृति कहती है—'ओङ्काररक्षा शब्दश्च द्यौर्देवैः प्रपूज्यः पुरा कपठं भित्वा विनिर्वाती तस्मात्माह्वयिकानुमी'। अर्थात् ओम् और अयं—य दोनों शब्द लक्ष्मि के आदि में ही ब्रह्मा न कपठ से उत्पन्न हुए, इसीलिए माह्वयिक अर्थात् मङ्गल का वाक्य है। यदि यहाँ स्मृति से मङ्गल का वाक्य जब शब्द सिद्ध होता है, तो क्या कारण है कि प्रकृत में इस अर्थ को न माना जाय ?

दूसरी बात यह है कि—प्रारिखित मन्त्र की निश्चित उमाप्ति के लिए मन्त्र के आदि मन्त्र तथा अन्त में मङ्गल करना हमारे शिक्षाचार से सिद्ध है। पतञ्जलि ने कहा है—'मङ्गलादीनि मङ्गलमभ्यानि मङ्गलान्तानि च शास्त्राणि प्रपन्नं वीरपुरप-काणि च मन्त्रस्यानुष्मत्युपाधि च अभ्युत्थारम्भ मङ्गलमुक्ता' तथा स्मृति मङ्गल माधरबीजम् अर्थात् चित्त शास्त्र के आदिमभ्यास में मङ्गल रहता है वह निष्पात होता है उसका वनामैवाले और पहनेवाले भी मङ्गलमुक्त होते हैं। इसीलिए, मङ्गल का आचरण करना चाहिए।

इस स्थिति में जब जब शब्द का वाक्य मङ्गल अर्थ सिद्ध हो जाता है और पतञ्जलि की आज्ञा से भी मङ्गल करना सिद्ध होता है तब फिर क्या कारण है कि प्रकृत में मङ्गल अर्थ शब्द का अर्थ न हो ? पतञ्जलि एक ओर मङ्गल की अपरवकचम्पता बताते हैं और उन्हीं के वर्णित प्रकृत मन्त्र में मङ्गल अर्थ न माना जाय—यह कि प्रकार उचित हो सकता है ?

इसका उत्तर यह है कि यह-कार्य के लिए कोई व्यक्ति क्या में पानी भर कर ल रहा है। उसकी जात्रा पर देखकर पानिक का मङ्गल भी होता है। इस प्रकार प्रारम्भ अर्थ के लिए प्रयुक्त जब शब्द के अन्वयमान से मङ्गल ज्ञान भावना सिद्ध है। वह जब का वाक्य अर्थ नहीं है। 'तस्मात्माह्वयिकानुमी' यहाँ 'माह्वयिकी' का अर्थ 'मङ्गलवाचकी' नहीं है; किन्तु—'माह्वयिकी' में 'मङ्गल' प्रयोजनमत्त्व इस

स्युत्पत्ति में 'प्रयोजनम्' इस सूत्र से प्रयोजन अर्थ में उद्भूत प्रत्यय करने से 'महत्तम प्रयोजनवाक्षा' ऐसा अर्थ होता है।

इसी प्रकार यहाँ आनन्दस्य अर्थ भी अथ शब्द का नहीं होता क्योंकि— आनन्दस्य अर्थ मानने में यह आकांक्षा होती है कि किसके अनन्तर ? यदि कर्म के अनन्तर अर्थ मानें, तो यहाँ अथ शब्द का ग्रहण ही व्यर्थ हो जाता है। क्योंकि, किसी काम के करने के अनन्तर ही किसी काम में कोई प्रवृत्त होता है इस स्थिति में अनन्तर अर्थ का साधन सिद्ध हो जाने से सूत्र में अथ शब्द का ग्रहण व्यर्थ ही हो जाता है, इसलिए अनन्तर अर्थ भी युक्त नहीं हो सकता। यदि राम-दमादि साधन सम्पत्ति के अनन्तर अर्थ मानें तो यह भी ठीक नहीं होता कारण यह है कि सूत्रबन्ध बोध में जो प्रधान अर्थ होता है उसी में सूत्रभटक अथ शब्दार्थ का अन्वय करना सम्बिधान्त और समुचित है। 'अथ योगानुशासनम्' इस सूत्रबन्ध बोध में अनुशासन ही प्रधान है योग नहीं। योग तो अनुशासन के विरामस्थ होने से योग्य हो जाता है इसलिए अप्रधान है। अतः, अप्रधान योग में अथ शब्दार्थ अनन्तर का अन्वय करना सिद्धान्त के विरुद्ध और अनुचित हो जाता है।

तात्पर्य यह है कि अनुशासन का अर्थ शास्त्र होता है। शास्त्र बनाने में ही सूत्रकार का तात्पर्य है, योग बनाने में नहीं। योग तो स्वयंस्िद्ध है। इस शास्त्र में प्रवृत्ति के लिए अनुबन्धनशुद्धि के अन्तर्गत विषय को अवश्य सिद्धान्त के लिए ही योग शब्द का सूत्र में प्रयोग किया गया है, इससे यह अप्रधान है। और, इस योग की शिक्षा देनेवाला शास्त्र ही प्रधान है। इसलिए, उसी में अथ शब्दार्थ का अन्वय होना युक्त प्रतीय होता है।

दूसरे शब्दों में अनुशासन की अपेक्षा नियमेन जो प्रवृत्ति हो उसीकी अपेक्षा आनन्दस्य मान लेना शास्त्रकारों का समुचित सिद्धान्त है। यहाँ प्रकृत में अनुशासन के कर्त्ता सूत्रकार हैं। सूत्रकार के सूत्र बनाने में प्रवृत्ति की अपेक्षा नियमेन पूर्वमापी तत्त्व ज्ञान की प्रकाशनेच्छा ही है, न कि राम-दमादि साधन-सम्पत्ति। क्योंकि, इसके बिना ही तत्त्व प्रकाशन की इच्छा-मात्र से प्रवृत्त बनाने में सिद्धान्तों की प्रवृत्ति देखी और सुनी जाती है। अस्तु;

यदि यहाँ यह कहें कि राम-दमादि साधन-सम्पत्ति के बाद ही प्रवृत्त बनाने में प्रवृत्ति होती है तो इसी के आनन्दस्य अर्थ अथ शब्द के मान लेने में क्या आपत्ति है ? इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि शास्त्रकार जिसके बाद शास्त्र-रचना में प्रवृत्त हुए हैं उसका ज्ञान ओताओ के शास्त्र से आपमान योग्यविषयक ज्ञान में अथवा योगविषयक प्रवृत्ति में कारण मही है, इसलिए उसकी अपेक्षा भी अथ शब्द का आनन्दस्य अर्थ मही हो सकते। वस्तुतः, अनुशासन की अपेक्षा से तत्त्व-प्रकाशन की इच्छा नियमेन पूर्वमापी है मही नहीं, कारण यह है कि तत्त्व-ज्ञान के प्रकाशन की इच्छा के बिना ही शिष्य प्रश्न के बाद ही गुरु की आज्ञा से शास्त्र रचने में प्रवृत्त देखा जाता है। एक बात और है कि अथ शब्द के आनन्दस्य अर्थ माननेवाले के तायने भी यह प्रश्न होता है कि योगानुशासन निम्नेवत् का हेतु निमित्त है,

अथवा नहीं ? यदि अथ पक्ष मानें तो तत्त्व-ज्ञान प्रकाशनेच्छा के अभाव में भी अनुशासन की कर्तव्यतापत्ति हो जायगी ।

वह योगानुशासन को निश्चेष्ट का निमित्त हेतु न माना जाय, तो तत्त्व प्रकाशन की इच्छा रहने पर भी अनुशासन की अकर्तव्यता हो जायगी क्योंकि योगानुशासन की निश्चेष्ट के निमित्त हेतु न होने के कारण आवश्यकता ही न रहेगी । और, योगानुशासन निश्चेष्ट का हेतु है, वह बात भुक्ति स्मृति से सिद्ध है । भुक्ति कहती है—‘अप्पात्मयोगाविगमेन देवं मत्वा भीरो ह्यसौकी ब्रह्मसि अर्थात् ज्ञानी पुरुष आत्मा में चित् के निदिध्यासन-स्वरूप अप्पात्म-योग के लाभ होने से आत्मवाङ्मात्कार कर हर्ष और शोक को त्याग देत है । इसी बात को गीता स्मृति में महाबाहू ने अर्जुन से कहा है—‘तमावावक्षता बुक्स्तिदा योगम्याप्सवति’ अर्थात् जब तुम्हारी बुद्धि समाधि में स्थिर हो जायगी, तब तुम योग का फल—आत्मवाङ्मात्कार—पाओगे । भुक्ति स्मृति के इन प्रमाणों से सिद्ध हो जाता है कि योग मोक्ष का साधन आवश्यक है । इससे यह भी सिद्ध होता है कि तत्त्व-ज्ञान के प्रकाशन की इच्छा नहीं रहने पर भी उपबुद्ध कारणों से अनुशासन करने में प्रवृत्ति आवश्यक होती है । इसलिये, तत्त्व प्रकाशनेच्छा अनुशासन की अपेक्षा निश्चयेन पूर्वमात्री नहीं है वह सिद्ध हो जाता है ।

अब वहाँ यह शङ्का होती है कि ‘अविचारो ब्रह्मविज्ञाता’ इस सूत्र के भाष्य में मयनाथ सङ्कराचार्य ने ‘अव’ शब्द का ज्ञानान्तर्य अर्थ ही माना है अविचार नहीं । अतः, ‘अव योगानुशासनम्’ में भी ‘अव’ शब्द का अविचार अर्थ क्यों नहीं माना जाता ? इसका उत्तर यह है कि ब्रह्म-विज्ञाता में ‘अव’ का अविचार अर्थ नहीं हो सकता । कारण विज्ञाता का तात्पर्य है—ब्रह्म ज्ञान की इच्छा और अविचार का प्रारम्भ । इस स्थिति में सूत्र का अर्थ होया—ब्रह्म-ज्ञान की इच्छा का प्रारम्भ किया जाता है । परन्तु वह अर्थ वहाँ ठीक नहीं होता क्योंकि इच्छा का कहीं प्रारम्भ नहीं किया जाता । प्रत्येक अविकरण में इच्छा का कहीं प्रारम्भ नहीं किन्तु विचार किया गया है । वही वहाँ यह कहें कि ‘त विविक्तचित्तव्यः (छा ८.७.११), ‘तद्विविक्तचित्तव्य’ (छा १.१.१२) इत्यादि वाक्यों में प्रायः सब लोगोंने ने तन् प्रत्ययान्त वा वाच्य का विचार अर्थ माना है ज्ञान और इच्छा अर्थ नहीं क्योंकि ज्ञान और इच्छा विषय नहीं हैं किन्तु विचार का ही विधान किया जाता है । इसलिये, वहाँ भी विज्ञाता का विचार अर्थ मानकर, अव शब्द का अविचार अर्थ मानने में क्या आपत्ति है ? क्योंकि विचार वा प्रत्यविकरण में किया ही जाता है ।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं है, तथापि अविकारीविशेष उ नाम के लिए ही भाष्यकार ने अव शब्द का ज्ञानान्तर्य अर्थ माना है । कारण यह है कि ब्रह्म विचार प्रारम्भ किया जाता है ऐसा अर्थ मानने पर जो ब्रह्म-विचार का विज्ञान होगा वही अविकारी समझ जायगा; राम-रमादि साधनचतुष्टय सम्पन्न नहीं । यदि ज्ञानान्तर्य अर्थ मानत हैं तो किता अनन्तर ! इस आकाश्या में जित साधन के अनुज्ञान से ब्रह्म-विचार में लक्ष्यता मिले उहीकी अपेक्षा अनन्तर मानना पुष्ट और समुचित है ।

शम दमादि साधनचतुष्टय-सम्पत्ति के साथ ॥ ब्रह्मविचार हो सकता है। इसलिए, उक्त साधन चतुष्टय की प्राप्ति के अनन्तर यही अर्थ अब शब्द का होता है। साधनचतुष्टय सम्पत्ति के अनन्तर ब्रह्म विचार करना चाहिए, यह 'अथातो ब्रह्मविज्ञाता' का अर्थ है। उक्त साधनचतुष्टय से सम्पन्न अधिकारी के काम के लिए ॥ अथ शब्द का आनन्तर्य अर्थ विज्ञाता सूत्र में माय्यकार ने माना है। 'तस्माच्छान्तो दास्यः उपरतस्तिष्ठिषुः समाहिता भूत्वा आत्मन्वेव आत्मानं पश्य' (इ. आ. ४।४।३), यह श्रुति भी इसी अर्थ का पुष्ट करती है। इन प्रमाणों से सिद्ध हो जाता है कि योग मोक्ष का साधन अवरुध है।

उपर्युक्त विचारों से स्पष्ट सिद्ध हो गया कि प्रकृत 'अथ योगानुशासनम्' इस सूत्र में 'अथ' शब्द का अधिकार हो अर्थ है आनन्तर्य आदि नहीं। अर्थार्थ नीयमान समस्त घट के समान अवस्थामात्र से मन्त्रस्य भी भावतः सिद्ध हो जाता है।

पहले कहा जा चुका है कि विषय प्रयोजन आदि अनुसन्धचतुष्टय की दिखाने के लिए आचार्य पतञ्जलि ने 'अथ शब्दानुशासनम्' सूत्र लिखा है। अब प्रकृत ग्रन्थ में विषय, प्रयोजन विषय के साथ ग्रन्थ का सम्बन्ध इत्यादि बातों के ऊपर विचार किया जाता है।

प्रकृत शास्त्र का विषय अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग साधनों के साथ एकत्र योग ही है; क्योंकि जिसका प्रतिपादन किया जाता है, वही विषय है, और इसीका प्रतिपादन प्रकृत ग्रन्थ में है। शास्त्र से प्रतिपादित जो योग है उसका मुख्य प्रयोजन कैवल्य है। शास्त्र और योग के साथ प्रतिपाद्य प्रतिपादक सम्बन्ध है। योग प्रतिपाद्य और ग्रन्थ प्रतिपादक है। योग और कैवल्य के साथ साध्य-साधन सम्बन्ध है। कैवल्य साध्य और योग साधन है। अब पूर्वोक्त प्रमाणों से यह सिद्ध हो चुका कि योग का फल मोक्ष ही है तब यह भी भावतः सिद्ध हो जाता है कि मोक्ष चाहनेवाला ही इस ग्रन्थ का अधिकारी है।

उपर्युक्त विचारों से यह सिद्ध होता है कि विषय प्रयोजनानादि से मुक्त होने के कारण ब्रह्म-विचार के लक्ष्य योगानुशासन शास्त्र का भी आरम्भ करना चाहिए। यद्यपि यहाँ प्रस्तुत योग ही है शास्त्र नहीं इसलिए पतञ्जलि को योग का ही आरम्भ करना चाहिए या शास्त्र का नहीं; तथापि मुख्यतया प्रतिपाद्य जो योग है उसका प्रतिपादन योगविषयक शास्त्र से ही हो सकता है इसलिए उस योग के प्रतिपादन में करण शास्त्र ही हो सकता है और कर्ता का व्यापार करण में ही होता है कर्म में नहीं। जैसे बुद्ध के कारुणिकता का व्यापार दुःखार आदि करण में ही होता है वह आदि कर्म में नहीं जैसे पतञ्जलि का प्रवचन-ग्रन्थ जो व्यापार है वह करणमूल शास्त्र में ही होगा कर्ममूल योग में नहीं। निष्कर्ष यह है कि अब शब्द का जो अधिकार अर्थ सिद्ध हुआ वह जिसका अधिकार है इस प्रकार की आकांक्षा होती है। इसमें प्रवचन-व्यापार की अपेक्षा शास्त्र का अधिकार और अधिवाचन-व्यापार की अपेक्षा योग का अधिकार समझना चाहिए। दूसरे शब्दों में, शास्त्र के प्रवचन द्वारा योग का अधिवाचन ही शास्त्र का मुख्य प्रयोजन सिद्ध होता है।

योग-विषयन

अब प्रकृत शास्त्र में अनुशासनीय योग का क्या अर्थ है। इस आकांक्षा में महर्षि पतञ्जलि कहते हैं—

‘योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः।’

अर्थात्, चित्त की जो अनेक प्रकार की बहिरुत्पत्ति वृत्तियाँ हैं, उनका निरोध ही योग शब्द का वाच्यार्थ है। वहाँ यह प्रश्न उठता है कि ‘भुविर्बोधि’ इस संयोगात्मक भुक्-बाध से निष्पन्न जो योग शब्द है उसका निरोध अब मामला उचित नहीं हो सकता। इसी अविग्रह से महर्षि याज्ञवल्कर ने भी कहा है—जीवात्मा और परमात्मा का जो संयोग है उसी को योग कहा जाता है—‘संयोगो योग इत्युक्तं जीवात्मापरमात्मनो।’ इस स्थिति में प्रकृत योग शब्द का निरोध अर्थ किस प्रकार होगा। इसका उत्तर यह है कि प्रकृत योग शब्द का संयोग अर्थ नहीं हो सकता क्योंकि जीवात्मा और परमात्मा के संयोग में कोई भी कारण नहीं है। संयोग का तीन कारण हैं। अन्वयकर्म, उभयकर्म और संवाय। इन्हीं तीन प्रकार के कारणों से उत्पन्न संयोग भी तीन प्रकार का होता है—अन्वयकर्मज उभयकर्मज और संयोगज। जहाँ हा में एक का कर्म से संयोग होता है उस अन्वयकर्मज कहते हैं। जैसे—बुद्ध और पक्षी का संयोग। वहाँ जब एक पक्षी का ही कर्म = संवाय होता है। हा परलोकाना का जो संवाय है वह उभयकर्मज है क्योंकि वहाँ दोनों के कर्म से संयोग होता है। संवाय से जो संयोग उत्पन्न होता है उस संयोगज कहते हैं। जैसे—इन्द्र और पुस्तक के संयोग से शरीर और पुस्तक का जो संयोग है वह संयोगज है। प्रकृत में जीवात्मा और परमात्मा के दोनों व्यापक हैं। व्यापक में अन्वयकर्म क्रिया नहीं रहती और बिना क्रिया के संयोग नहीं होता। इसलिए, इन दोनों का कोई संयोग हा ही नहीं सकता। यदि यह कहे कि जीवात्मा और परमात्मा का नित्य संयोग ही मान लें। इसमें कारणात्तर की अपेक्षा नहीं है। तो उत्तर नहीं कहा जाता है कि व्यापक इन्द्रा के साथ संवाय किसी प्रकार का होता ही नहीं। नैवाविक और वैशेषिक भी दो व्यापक पदार्थों के संयोग का अस्वरूप करते हैं। वे संवाय का नित्य मानते ही नहीं। बट का पर वा आकाश के साथ जो संयोग है उसका नित्य मामला वह शास्त्र और बुद्धि के विरुद्ध है। यदि उपोदी नित्य भी हो परन्तु परिच्छिन्न हो ता भी तबका संयोग अनित्य देखा जाता है। जैन—दो परमाहुओं का जो संयोग है वह अनित्य ही है। यदि दोनों संवागी में एक विभु भी है तो संयोग अनित्य ही होता है। क्योंकि तत्त्व प्रवेश में नवीन-नवीन संयोग उत्पन्न होते हैं वह काय अर्थात् अनित्य हो रहता है। जैसे—आत्मा और मन का संयोग। वह तत्त्व आत्म प्रवेश में नवीन-नवीन उत्पन्न होता रहता है। यदि दोनों संवागी को नित्य और व्यापक मानें तो उन दोनों विभु पदार्थों का संवाय भी नित्य हो सकता है। परन्तु वह संयोग भी लक्ष्यन नित्य ही होगा। इस स्थिति में यह विचार करना होगा कि प्रकृत अर्थ जो जीवात्मा और परमात्मा है वह लक्ष्यन नित्य है, इसलिए, इनका संयोग भी लक्ष्यन नित्य ही होगा। इस स्थिति में जीवात्मा और परमात्मा के संवाय के उद्देश्य से जो योग-शास्त्र का अनुशासन किया जाता है वह स्वर्ण हा हो आपगा;

क्योंकि संयोग तो दोनों का नित्य सिद्ध है और संयोग का कल भी मोक्ष है, यह भी उदात्त होने से सिद्ध ही है।

यदि यह कहें कि संयोग के नित्य होने पर भी कल के उत्पादन में शास्त्रादि सहकारी कारण की अपेक्षा रखते ही हैं, इसलिए शास्त्रादि स्वयं नहीं हो सकते। इसका उत्तर यह है कि यदि सहकारी को अवश्य मानना है, तो सहकारी से ही कल उत्पन्न हो जायगा फिर नित्य संयोग की कल्पना ही स्वयं है। इसी कारण, संयोग को मायः एवं भोगों में अनित्य माना है। काश और आकाश का संयोग नहीं माना जाता; क्योंकि सुप्त (सिद्ध) के साथ जो सम्बन्ध है, वही संयोग कहा जाता है। इसको नैयायिक और वैशेषिक तो अपना परम सिद्धान्त मानते हैं। इससे प्रकृत में यह सिद्ध हुआ कि योग शब्द का संयोग अर्थ नहीं हो सकता, किन्तु पूर्वोक्त चित्त-वृत्ति का निरोध ही योग शब्द का वास्तविक अर्थ है, अपना पाठ के अनेकार्थ होने के कारण 'युक्ति-पाठ' का भी समाधि अर्थ होने में कोई आपत्ति नहीं है। पाठ्यों का अनेकार्थ होना मायः एवं ने स्वीकार किया है। इसी अभिप्राय से आचार्यों में लिखा है—

‘निपाठादुपसर्गाच्च वास्तव्येति च ज्ञा।

अनेकार्थाः स्यूताः सर्वे पाठ्येव निर्दण्डम् ॥

अर्थात्—निपाठ उपसर्ग और पाठ—ये तीनों अनेकार्थ होते हैं, इनका पाठ उदाहरणमात्र है। इसलिए, कैपाकरवों ने युक्-पाठ का समाधि अर्थ भी माना है—‘युक्-समाधी’। पाठ्यवत्त्व का जो पूर्वोक्त ‘संयोगो योग इत्युक्तः’ वाक्य है, उसके साथ भी कोई विरोध नहीं होता क्योंकि यहाँ भी योग शब्द का समाधि अर्थ मानना अनुचित प्रतीत होता है। इसीलिए, वाङ्मयज्ञ ने स्वयं कहा है—

‘समाधि समतावस्था बीजात्मपरमात्मयोः।

ब्रह्मण्येव स्थितिर्वा सा समाधिरभिधीयते ॥

अर्थात्—बीजात्मा और परमात्मा की जो साम्यावस्था है उसीका समाधि कहते हैं। बीजात्मा की ब्रह्म में जो स्थिति है, वही समाधि है। बुद्धि आदि उपाधि क सम्बन्ध से बीच में जो कश्चित् बर्त प्रतीत होता है उनका परित्याग क साथ स्वामादिक अवज्ञा रूप से परमात्मा के समान जो स्थिति है उसीका साम्यावस्था कहते हैं। अपने स्वरूप से स्थिति का ही नाम समाधि है, और यही मोक्ष है। इसी अवस्थाविशेष को प्राप्ति के लिए ममबान् पतञ्जलि ने योग-शास्त्र का उपदेश किया है।

योग और समाधि

अब यहाँ शब्द उठती है कि पूर्व सूत्र में चित्त-वृत्ति के निरोध को योग बताया गया है और इस समय समाधि को योग बताने हैं। यदि समाधि को चित्त-वृत्ति-निरोध में भिन्न माना जाय तो स्पष्ट ही पूर्वाग्रहविशेष हो जाता है।

यदि चित्त-वृत्ति-निरोध का ही समाधि मानें तो ‘ब्रह्मनिवसानमात्रावाप्त्याहाराचारशास्त्रानुसंगमाद्योऽप्रावृत्त्या’ इति पतञ्जलि-सूत्र से विरोध हो जाता है। कारण इस सूत्र में समाधि को योग का अर्थ कहा गया है। समाधि योग का अर्थ होने में,

योग की उपकारक होगी, और योग उपकारक। उपकार और उपकारक—इन दोनों का आशय मिल होता है। इसलिये, वहाँ समाधि को योग क्यों कहा ?

इसका समाधान यह है कि वचन योग का अर्थ होने से समाधि योग से वस्तुतः भिन्न है तथापि अज्ञ और अज्ञों में अमेध का आरोप कर योग और समाधि को मान्यकार ने एक माना है। वस्तुतः समाधि आठ योगाङ्गों में अन्तिम अवस्था है। पतञ्जलि ने इसका निरूपण 'उदेर्वाच्यमात्रनिर्मासं स्वस्मश्रुत्यमिव समाधिः' इस सूत्र से किया है। दूसरा सूत्र यह है, 'प्रत्येकानता ध्यानम्' इस सूत्र से ठीक ध्यान का ही अर्थ किया है। साथ ही का अर्थ स्वयं सूत्रकार ने ही 'स्वस्मश्रुत्यमिव' शब्द से कर दिया है। मायार्थ यह है कि जब ध्यान ही ध्येय के आवेश में हो जाता है, तब तब ध्यातु-ध्यानमात्र अत्यन्त शून्य हो जाता है और वह केवल ध्येयमात्र का ही प्राप्ति होता है। तब तब ध्यान वर्तमान रहता हुआ भी ध्यातु-ध्यान-ध्येय विभाग के अभाव में करने से स्वस्म-श्रुत्य के लक्षण हो जाता है। इसी का नाम समाधि है। वही सूत्र-वर्णित अन्तिम योगाङ्ग है।

वस्तुतः, विचार करने पर 'योगः समाधिः' इसमें कोई विरोध प्रतीत नहीं होता क्योंकि समाधि शब्द का अनेक अर्थ मान्यकारों ने माना है। 'समाधानं समाधिः' इस मायसाधन-व्युत्पत्ति से अङ्गीकृत योग-रूप समाधि का अर्थ होता है। और 'समाधीनतं ज्ञानेन' इस करण-साधन-व्युत्पत्ति से योगाङ्ग-रूप समाधि का अर्थ है। इन दोनों अर्थों में समाधि शब्द का प्रयोग सूत्रकार ने स्वयं किया है। कारण साधन-समाधि शब्द का प्रयोग 'वमनिवमसन इत्यादि सूत्रों में किया है। और 'त एव तदीयः समाधिः' (योग सू. १५६) 'तस्मात्ति निरोधे चर्चनिरोधाभिर्बीजः समाधिः' इन दोनों सूत्रों में अङ्गीकृत योग अर्थ में ही समाधि शब्द का प्रयोग किया गया है। व्यास-भाष्य में भी दोनों अर्थ में समाधि शब्द का प्रयोग अनेक स्थानों पर किया गया है। इसलिये, 'योगः समाधिः' यह भाष्य भी सङ्गत हो जाता है। समाधि शब्द के साधन-साधन और करण-साधन-व्युत्पत्ति से, दोनों अर्थ मानने से तत्त्वपुराण का वचन भी सङ्गत होता है। जैसे—

‘वस्तुमत्तं ह्यौचित्यं बीजप्रवचनमात्मनोः ।

समस्तार्थसंक्षेपः समाधिरभिधीयते ॥

परमात्मनोर्बीजोऽयमभिधायः परमस्य ।

त एव तु परी योगः समासात्मवितस्तव ॥’

इसका मायार्थ यह है कि जिस अवस्था में चित्त के विकाररहित समस्त संकल्प के अभाव से बीजात्मा और परमात्मा में समता आ जाती है उसे समाधि कहते हैं। यहाँ करण-साधन अङ्गसाधक समाधि शब्द का प्रयोग है। द्वितीय श्लोक में योग शब्द के वाच्य अर्थ में समाधि शब्द का प्रयोग है। परमात्मा और बीजात्मा का जो अभिभाग, अर्थात् एकता है वही योग है। इससे दोनों अर्थों में समाधि शब्द का प्रयोग सिद्ध होता है।

आत्मा को अपरिणामिता

अब यहाँ यह आशङ्का होती है कि यदि चित्त-वृत्ति का निरोध को योग शब्द का अर्थ मानते हैं, तो आत्मा का कूटस्थ होना, जो शास्त्रों से सिद्ध है, व्यावृत्त हो जाता है। क्योंकि प्रमाणा, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति—ये पाँच प्रकार की वृत्तियाँ बताई गई हैं। उनमें अज्ञात अथ का निश्चय करानेवाली जो वृत्ति है वह प्रमाणा है। सिद्धा ज्ञान का नाम विपर्यय है। बाह्यार्थ-रहित कल्पन कल्पनात्मक आहार्य ज्ञान-रूप को प्रतीति है। वही विकल्प है। निद्रा और स्मृति प्रसिद्ध हैं। इन्हीं वृत्तियों का निरोध योग कहा गया है। निरोध शब्द का अर्थ नाश ही होता है। और यह भी निश्चित है कि जो वृत्ति का आशय है, वही नाश का भी आशय होता है। और, वृत्ति का ज्ञान-स्वरूप होने में उसका तथा वृत्ति के निरोधरूप विनाश का भी आशय आत्मा ही होगा। इस प्रकार, आत्मा में जायमान जो वृत्ति-निरोधरूप विनाश है वह अपने आशययुक्त आत्मा में भी किसी प्रकार विकार को उत्पन्न अवश्य ही करेगा; क्योंकि धर्म में विकार होने से धर्म में भी अवश्य विकार होता है, यह सर्वत्र सिद्धान्त है। इसी कारण से आचार्यों ने लिखा है—‘उपबध्नाय धर्मो विकरोति हि धर्मिणम्’ (ग्या० रत्ना ति वि)। अर्थात्, धर्म का विकार धर्म में भी अवश्य विकार पैदा करता है।

इस स्थिति में वृत्ति का निरोध-रूप विनाश-कारण में आत्मा में भी विनाशत्व होने के कारण सर्वसिद्धान्त-सिद्ध आत्मा का कूटस्थ होना संभव हो जायगा। कूटस्थ शब्द का सीधा-सादा अर्थ है—कूटस्थ मूलस्वरूपके सदा स्थिति रहित कूटस्थः अर्थात् सदा मूलस्वरूप से जो निर्विकार रहता है, वही कूटस्थ कहा जाता है। इसका समाधान यह है कि वह आशङ्का तभी हो सकती है जब प्रमाणा आदि वृत्तियाँ आत्मा के धर्म ही परन्तु वास्तव में वह नहीं हैं; क्योंकि प्रमाणादि वृत्तियाँ चित्त के ही धर्म हैं, जिन्हें अन्तःकरण और बुद्धि का पर्वण्य कहते हैं। ज्ञान तो अन्तःकरण का ही परिणामविशेष है। बुद्धि-वृत्ति में विपर्ययकार का जो समर्थन है, वही विपर्यय-ज्ञान है। और विपर्यय के आकार में उपरक्त जो बुद्धि-वृत्ति है, वही चित्त-वृत्ति अर्थात् आत्मा में प्रतिबिम्बित होती है। आत्मा में जो प्रतिबिम्ब पड़ता है, वह प्रतिबिम्बन सामान्य वृत्ति-निष्ठ चित्त का ही है। जिस प्रकार, जल या हवादि में प्रतिबिम्बन कबलात् स्थात इन्द्र का ही सामर्थ्य होता है। उस समय बुद्धि-वृत्ति और चित्त-वृत्ति (आत्मा) में भेद की प्रतीति नहीं होने का कारण बुद्धि-वृत्ति से अमिश्र आत्मा अर्थ का अनुभव करता है ऐसा लोक में व्यवहार होता है।

इससे प्रकृत में यह सिद्ध होता है कि ज्ञान वस्तुतः आत्मा का धर्म नहीं है, किन्तु बुद्धि का ही धर्म है। इस स्थिति में ज्ञानविशेष रूप को प्रमाणादि वृत्तियाँ हैं, वे भी बुद्धि के ही परिणामविशेष धर्म हैं आत्मा का नहीं। इसलिए, आत्मा का कूटस्थत्व का व्यावृत्त नहीं होता।

यहाँ पुनः आशङ्का होती है कि नैसर्गिक ज्ञान को आत्मा का ही गुण मानते हैं। इस अवस्था में, कूटस्थत्व-अर्थ की बात पूर्ववत् तभी ही रहती है।

इसके उत्तर में जीयाचार्यों का कहना है कि यदि आत्मा को अपरिणामी—निर्विकार—कृत्रिम मानना है तो किसी प्रकार भी ज्ञान आत्मा का गुण नहीं हो सकता; क्योंकि विषयों का जो आकार है उस आकार के सदृश आकार स परिणाम का नाम हो जान दे और इस प्रकार का आत्मा का परिणाम नैसर्गिक भी नहीं मानते, क्योंकि आत्मा को परिणामी मानने से आत्मा अनित्य हो जाता है, जो आस्तिक दर्शनों का सम्मत नहीं है।

यदि कोई कहे कि आत्मा का अपरिणामी होना किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, तो इसका उत्तर यह होता है कि आत्मा का विषय वृत्तिविशिष्ट बुद्धि ही है जिससे चित्त भी कहते हैं। और चित्त का विषय यदापि लक्ष्य पदार्थ होता है। यदापि पदार्थ आत्मा के साक्षात् विषय नहीं होते क्योंकि विषयों के प्रत्यक्ष होने में इन्द्रिय-संयोग और प्रकाशानि भी कारण होना है। इन्द्रिय-संयोग और प्रकाश के न रहने पर विद्यमान भी यदयदापि पदार्थ अज्ञात ही रहते हैं। परन्तु चित्तवृत्ति में यह बात नहीं है चित्तवृत्ति विद्यमान रहती हुई कदापि अज्ञात नहीं रह सकती। दूसरे शब्दों में, अज्ञात वस्तु का वृत्ति में वस्तु समाप्त हो जाता है। यदि अज्ञात चित्तवृत्ति की भी वस्तु मानी जाय, तो विद्यमान चित्तवृत्ति का भी कदाचित् ज्ञान न होने से मैं मुझी हूँ अथवा नहीं मैं मुझी हूँ अथवा नहीं मैं इच्छा करता हूँ या नहीं इत्यादि अनेक प्रकार के संशय होते रहेंगे जो स्वभावतः किसी को नहीं होते। इससे सिद्ध होता है कि चित्तवृत्ति का ज्ञान सर्वत्र बना रहता है। इसीलिए, पूर्णतः संशय नहीं होते; क्योंकि वस्तु में ही संशय होता है, वह सर्वशास्त्र-सिद्ध और लोकानुष्ठित है।

अब यहाँ यह विचारना है कि अब चित्तवृत्ति वस्तु ज्ञात है, यह मान लिया, तब तो उसके वस्तु ज्ञातत्व की उपपत्ति के लिए वृत्ति के साक्षित-काज में आत्मा को अपरिणामी मानना अत्यावश्यक हो जाता है। क्योंकि चित्त के सदृश आत्मा को भी यदि परिणामी मान लें तो उस अवस्था में चित्तवृत्ति का वस्तु ज्ञातत्व सिद्ध नहीं होता। कारण यह है कि परिणामी होने से आत्मा काराधिक हो जायगा अनात्मन नहीं रहेगा। अर्थात्, इस अवस्था में वह कमी रहेगा और कमी नहीं भी।

यहाँ ज्ञातता का तात्पर्य है ज्ञानविषयता। जिसका अर्थ होता है यही ज्ञान का विषय या ज्ञात कहा जाता है। विषय में रहनेवाला वर्तमान का नाम विषयता या ज्ञातता है। यहाँ यद का ज्ञान होता है यहाँ यद ही ज्ञान का विषय और यही ज्ञात कहा जाता है। जिस समय यद का ज्ञान होता है उसी समय यद में ज्ञातता आती है। अज्ञात यद में ज्ञातता नहीं रहती। ज्ञातता का तात्पर्य है—अपने आकार के सदृश आकार का बुद्धिवृत्ति में समर्पण। तात्पर्य यह हुआ कि जिस समय विषय अपने आकार के सदृश आकार का बुद्धिवृत्ति में समर्पण करता है उस समय उसमें ज्ञातता आती है। यही विषय की ज्ञातता है और बुद्धिवृत्ति की ज्ञातता आत्मा में बुद्धिवृत्ति का प्रतिबिम्ब-मात्र है। इसका तात्पर्य यह है कि विषयों का ज्ञान अपने आकार के सदृश आकार का बुद्धिवृत्ति में समर्पण के बिना नहीं हो सकता और बुद्धिवृत्ति में देवी बात नहीं है। केवल बुद्धिवृत्ति की वृत्ति से ही उसके ज्ञान का वर्तमान रहता है। अज्ञात

बुद्धि-वृत्ति की सत्ता ही नहीं होती है। कारण यह है कि बिम्बवृत्ति-रूप जो आत्मा है वह सदा अर्थात् अवस्थितता के रूप में सदा वर्तमान रहता है, और उस आत्मा का अपना अन्तरङ्ग जो स्वामयिक निर्मल सत्त्व, अर्थात् प्रतिबिम्ब के प्रत्यक्ष करने की शक्ति है, वह भी सदा वर्तमान ही रहता है। इसलिये, बुद्धि-वृत्ति के सत्ताकाल में उसका बिम्बवृत्ति में सदा प्रतिबिम्बित होना भी स्वामयिक ही हो जाता है। इस अवस्था में, बुद्धि-वृत्ति का सदा वातुल्य और बिम्बवृत्ति का सदा सातुल्य स्वयं सिद्ध हो जाता है। बिम्बवृत्ति के सदा सातुल्य होने के कारण ही उसका अपरिणामी होना भी सिद्ध हो जाता है; क्योंकि परिणामी का सदा शाता होना असम्भव है।

यहाँ एक शङ्का और होती है कि पुनश्च यदि शाता है, तो विषय के साथ उसका सम्बन्ध होना अनिवार्य हो जाता है। इस स्थिति में आत्मा असंग कैसे रह सकता है? इसका उत्तर यही होता है कि आत्मा का अन्तरङ्ग जो निर्मल स्वामयिक सत्त्व अर्थात् प्रतिबिम्ब-माहकत्व शक्ति है, वह भी सदा वर्तमान रहता है। इस कारण उस निर्मल सत्त्व में जिस विषय का प्रतिबिम्ब पकता है, उसी विषय का मान होता है। इसलिये, ज्ञायमान से विषय के मान होने पर भी आत्मा निःसंग ही रहता है। जिस प्रकार, दर्पण में बिम्ब की छाया पड़ने पर भी दर्पण निर्मल और असंग ही रहता है, उसमें बिम्ब का विकार कुछ भी नहीं आता, उसी प्रकार आत्मा भी निरूप और असंग ही रहता है।

जिस प्रकार, बिभ्रवृत्ति परिणामशील है, उसी प्रकार चित्त भी परिणामी होता है। क्योंकि जिस वस्तु का चित्त में उपराग (छाया) होता है, वही शात कहा जाता है। जिसका चित्त में उपराग नहीं होता वह अशात रहता है। जिस प्रकार शुक्ल अश्विन होने पर भी छोटे का आकर्षक है, उसी प्रकार विषय अश्विन होने पर भी श्रियाशील चित्त का आकर्षक है। अर्थात् वृत्ति विषय अश्विन है तथापि अपने में वर्तमान आकर्षकत्व-शक्ति से इन्द्रियों के द्वारा शुक्ल के समान चित्त को लीनकर उसमें अपनी छाया को समर्पित कर देता है। इसीका नाम उपरक्षण या उपराग है।

उपराग होने पर ही विषय शात कहा जाता है और चित्त के परिणामी होने पर ही उपराग सिद्ध होता है। इसलिये चित्त को परिणामी मानना आवश्यक है।

योगाचार्यों के मत में चित्त व्यापक माना जाता है। इसका कहना है कि यदि चित्त को अणु मान लिया जाय तो एक काल में अनेक विषयों के साथ सम्बन्ध न होने के कारण चित्त की एकामता सिद्ध हो जाती है। पुनः उसका शिष्ट योग शास्त्र की रचना का प्रयोजन ही क्या हो सकता है? और, जम्हनादि गुणस्थि इन्द्रियों से बाधित शरीर आदि के पीने में जो एक काल में अनेक इन्द्रियों के विषय का मान होता है वह भी नहीं बनता। और, योगियों को एक काल में अनेक वस्तुओं का जो ज्ञान होता है, वह भी अणु मानने से नहीं बनता।

यदि यह कहें कि योगियों का जो प्रत्यक्ष होता है वह तो लौकिक परिश्रम से नहीं, बल्कि अलौकिक योग-तपश्चर्य से ही होता है, इसके लिए व्यापक

मानना युक्त नहीं है। इसका उत्तर यह होता है कि मन क व्यापक मान देने पर लौकिक तत्त्विकर्ष से ही तब त्रिष हो जाता है, तो इससे लिए दूसरे तत्त्विकर्ष की कल्पना व्यर्थ हो है। और, दूसरे तत्त्विकर्ष की कल्पना करने में दोष भी है। इसलिये, योगसम्प्रदायकार में भी लौकिक तत्त्विकर्ष को ही कारण मानना समुचित है। तात्पर्य यह है कि तब वश्याओं के ग्रहण करने में वस्तु एक बिन्दु ही समर्थ है और तब मन का जो एक आकारण है उसके निवारण करने में ही योग कारण होता है। विषय का साक्षात्कार सर्वार्थग्रहण-समर्थ बिन्दु का ही कार्य है। इसी प्रकार, उपलब्धि के प्रतिबन्धक या अस्तिपूर, सामीप्य इन्द्रियबाध, मनोज्ञस्वरूपान आदि बताने मन है उनका निराकरण करना भी योग का कार्य होता है। अर्थात् बिन्दु में तब वश्याओं के ग्रहण करने का सामर्थ्य ग्यामात्रक है परन्तु समोद्युक्त से बिन्दु क आच्छाद होने क कारण वा वृत्ति प्रतिबन्ध होने से तबको तब वस्तुओं का ज्ञान नहीं होता। जब योग-बल से समोद्युक्त नष्ट हो जाता है और प्रतिबन्धक भी दूर हो जाते हैं, तब योगियों का एक काल में सकल वश्याओं का ज्ञान सुखम हो जाता है। बिन्दु को सर्वार्थ ग्रहण करने का जो सामर्थ्य प्राप्त है, वह उसका व्यापक होना उ ही कारण। इसलिये, बिन्दु व्यापक माना जाता है। इनक मत में इन्द्रियों भी व्यापक मानी जाती हैं। योगियों को देहात्म्यरूप और कासात्म्यरूप वस्तुओं का जो प्रत्यक्ष ज्ञान है वह इन्द्रियों क व्यापक मानने में ही युक्त होता है अणु मानने में नहीं। इन्द्रियों का ज्ञान तत्त्व स्थान में ही होता है, इसका कारण शरीरवर्ति का सम्बन्ध ही है। इन्द्रियों का अणुत्व-स्वभाव भी शरीरवर्ति-स्वानुगत होने से औचित्यविक ही माना जाता है।

बहि यह कहे कि इन्द्रियों का व्यापक होना वचन आक्षेपक है तथापि उनके मौलिक होने क कारण व्यापक होना युक्तिमत्त नहीं प्रतीत होता। इसका उत्तर नहीं होता है कि इन्द्रियों को यदि मौलिक मानें तो वह शब्दा युक्त ही चक्री की परन्तु इनक मत में इन्द्रियों की उत्पत्ति तात्त्विक अद्वैत से मानी गई है। अद्वैत क व्यापक होने से इन्द्रियों का व्यापक होना भी युक्तिमत्त है। बहि यह कहे कि मन की समस्त क्रिया भुक्ति-भुक्ति से अनुमोदित और लोकप्रतिष्ठ है तो हव स्थिति में उसका व्यापक होना नहीं बनता। कारण यह है कि क्रिया व्यापक पदार्थ में नहीं रहती और मन में रहती है, इसलिये मन को व्यापक नहीं मान सकते। इसका उत्तर यह होता है कि वचन मन व्यापक है तथापि उपाधि क वश से प्राण का गमनागमन भी बहुत ही होता। व्यापक आत्मा का भी गमनागमन क्रिया तदेवति तन्मैवति' इत्यादि भूतियों में प्रविष्ट है और वह औपचित्य माना भी गया है।

मन का मध्यम-परिमाण भी नहीं मान सकते। कारण यह है कि मन उ मध्यम-परिमाण होने से मध्य काल में उसका विनाश अवश्यमान है। फलतः शुभाशुभ कर्म-जन्म का अदृष्ट संस्कार है उसका आकार ही नष्ट हो जायगा। इस स्थिति में पूर्णतः कर्मजन्म का योग जन्मान्तर में नहीं हो सकता। इसलिये, मन को व्यापक मानना आवश्यक है।

मन को व्यापक मानने में एक दूसरा दोष यह दिया जाता है कि मन और इन्द्रियों को यदि व्यापक मानते हैं, तब तो सब विषयों के साथ इन्द्रियों का सम्बन्ध उदा रहने से योगी या अयोगी सब को सब काल में सब विषयों का ज्ञान होना चाहिए।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि चित्त (मन) व्यापक है, तथापि जिस शरीर में चित्त विवर्णाकार से परिवर्त होता है, उसी शरीर के साथ जिस विषय का सम्बन्ध है, उसी शरीर में उही विषय का ज्ञान होता है, दूसरे शरीर में नहीं। इसलिये, यह दोष भी यहाँ नहीं हो सकता। पहले भी कह चुके हैं कि विषय बुद्ध के समान है और चित्त ज्ञाता के समान। इन्द्रियों के द्वारा चित्त को आकृष्ट कर विषय उसे अपने आकार का समर्पण करता है। दूसरे शब्दों में, विषय इन्द्रिय के द्वारा चित्त से सम्बन्ध होकर उसे उपरच्छ करता है। इससे यह सिद्ध होता है कि परिचाम चित्त का ही बर्म है, आत्मा का नहीं। कामरूपविचिन्विताभवाभवाभुतिस्मृतिर्हिर्भीर्मीरित्येतत्सर्वं मन एव* (बु. उ. १।५।३), यह भुति भी काम आदि को मन का ही बर्म बताती है। विषय की अभिज्ञाता का नाम काम है। 'यह नीला है यह पीला है', इस आकार की कल्पना का नाम संकल्प है। जिचिन्विता संशय को कहते हैं। आस्तिक्य-भुति को मत्ता और इससे विपरीत को अमत्ता कहते हैं। भुति को धैर्य और इससे उत्तर को अभुति कहते हैं। 'ही' लब्धा, 'वी' ज्ञान और 'मी' मन को कहते हैं। ये सब मन के ही परिचामविशेष हैं। भुति में 'मन एव' इस प्रकार एक शब्द का जो प्रयोग किया है, इससे सूचित होता है कि मन से निम्न आत्मा के ये परिचाम वा बर्म नहीं है। इसलिये, आत्मा परिचामी नहीं होता, यह बात सिद्ध हो जाती है। पुरुष का परिचामी न होना पञ्चमिच्छाचार्य ने भी सिखा है—'अपरिचामिनी हि मोक्षरुद्धिः' इत्यादि विवेचन पुरुषस्वरूप-निर्णय में आ चुका है।

मगवान् पतञ्जलि ने भी 'तदा ज्ञाताचित्तवृत्तयः तद्व्यभोः पुरुषस्यापरिचामित्वात्' सूत्र से आत्मा को अनुमान द्वारा अपरिचामी सिद्ध किया है। सूत्र का भावार्थ यह है कि आत्मा की विषयभूत की चित्तवृत्तियाँ हैं वे सदा चित्तमानावस्था में जात ही रहती हैं, चित्त के विषय वद्वदि के समान जात और अज्ञात दोनों प्रकार की नहीं होती हैं। इसका कारण यह है कि उन वृत्तियों का मोक्षा को पुरुष है, वह विषयवाचारादि प्रत्यक्ष अशेष परिचामो से शून्य है इसलिये अपरिचामी भी है।

परिचाम-विवेचन

अब परिचाम कितने प्रकार के होते हैं इसके बारे में कुछ सिखा जाता है। परिचाम तीन प्रकार के होते हैं—बर्म-परिचाम लक्ष्य-परिचाम और अवरणा परिचाम। बर्मी में पूर्वबर्म के तिरोभाव से वर्मान्तर का प्रादुर्भाव होना बर्म-परिचाम है। चित्त के वृत्त विषयों के आकारवाली की अनेक प्रकार की वृत्तियाँ हैं उनकी बर्म कहते हैं। उनमें एक नीला च आलोचन-रूप को मीलाकार चित्तवृत्ति है उसके तिरोभाव में विषयान्तर के आलोचनरूप वृत्ति का प्रादुर्भाव होता है। दूसरे के कटक-बर्म के तिरोभाव से मुकुट-बर्म का प्रादुर्भाव होता है।

मृत्तिका के निरुद्ध-वर्म के विरोधात् से कट-वर्म का प्रादुर्भाव होता है। वहाँ इन्द्र का भी वर्म शुद्ध से व्यवहार किया गया है।

एक बात और भी जानना चाहिए कि मातृ और उत्पत्ति शब्द के स्थान में विरोधात् और आभिर्भाव शब्द का ही प्रयोग किया गया है। योगकारों के मत में उत्कार्यवाद सिद्धान्त होने से किसी वस्तु की उत्पत्ति या मातृ नहीं माना जाता। उत्पत्ति, आभिर्भाव विरोधात् ही इनके मत में अस्मिन् है। अस्तु की उत्पत्ति और तत् का विनाश इनके यहाँ नहीं होता। इस स्थिति में बिना प्रकार वर्मों स्वरूप में विद्यमान रहता हुआ ही सब वर्मों का जो अपने में होते रहते हैं प्रकट करता रहता है उसी प्रकार प्रत्येक वर्म भी सदा विद्यमान रहता हुआ ही सूक्ष्म भविष्यत्, वर्तमानस्मृति-मिथ्य सङ्घर्षों से मुक्त होता रहता है। परी वर्म का सङ्घर्ष-परिणाम कहा जाता है।

विद्यमान वर्मों ने एक सङ्घर्ष को छोड़कर सङ्घर्षान्तर से होनेवासे परिणाम को ही सङ्घर्ष-परिणाम कहते हैं। वहाँ सङ्घर्ष शब्द से भविष्यत् वर्तमानत् और मूलत्—इन्हीं तीन का प्रकट किया जाता है। यहाँ वर्मों के समान विद्यमान सङ्घर्षों का ही आभिर्भाव और विरोधात् होता रहता है। उत्पत्ति, उत्कार्यवाद सिद्धान्त उत्पन्न होता है। तीनों सङ्घर्षों का प्रतिक्षण वारतन्त्र होता रहता है। सङ्घर्षों का वारतन्त्र सङ्घर्षों से कुछ वर्म में ही देखना चाहिए क्योंकि सङ्घर्षों का वारतन्त्र नहीं होता है। बीच—नोखाकार-रूप बिन्दु-वर्म के विद्यमान रहने पर भी कभी अस्तु, कभी अस्तुत्तर, कभी अस्तु और अस्तुत्तर आदि अनेक अवस्थाओं से वारतन्त्र का अनुभव होता रहता है। इसी प्रकार, सुवर्ण का वर्म कटकारि और मृत्तिका का वर्म जो पटादि के उनक नवीनत्वं पुरातन्त्र आदि अनेक अवस्थाओं का भेद प्रतिक्षण अनुभूत होता रहता है। अतएव सुवर्ण के प्रतिक्षणत्वं स्वभाव होने के कारण उनका प्रतिक्षण परिणाम होता रहता है यह अनुमान से सिद्ध होता है। वही सङ्घर्ष का अवस्था-परिणाम है।

वर्तमान को सङ्घर्ष है उसे एक अवस्था को छोड़कर अवस्थान्तर में परिवर्तित होने का नाम अवस्था-परिणाम है। यह अवस्था-परिणाम वर्तमान काल में ही स्पष्टतर प्रतीत होता है। इसी दृष्टान्त में भविष्य और भूतकाल का भी अनुमान किया जाता है। यह सब विचार वर्मों और वर्म के सङ्घर्ष की अवस्था में जो काल्पनिक भेद है उसी के आधार पर किया गया है। वास्तव में तो सब परिणाम वर्मों से ही होते हैं।

वर्म, सङ्घर्ष और अवस्था—ये सब वर्तमान-स्वरूप हैं। वृद्ध शब्दों में, वर्मों से अतिरिक्त वर्मों की उच्छा ही नहीं है। वर्म के सङ्घर्ष या अवस्था के परिणाम से वर्मों के ही सङ्घर्ष का परिणाम का निवृत्त होता है।

वर्मों के तीनों प्रकार के केवल संरक्षण का ही अन्वयभाव होता है इन्द्र का नहीं। सुवर्ण के संरक्षण अर्थात् धातुकार के मिथ्य-मिथ्य होने रहने पर भी सुवर्ण में किसी प्रकार का विकार नहीं आता। आहूति के मातृ होने पर भी इन्द्र ही रहता है इस बात का वदन्ति ने महामाया में कहा है—आहूतिरस्या वाय्वा च मरुति इन्द्रं पुनः तदेकं आहूत्यपरमैव इन्द्रमेवावस्थितम् इति। इससे यह सिद्ध होता है कि वर्म और वर्मों से न आत्मन्त भेद ही है, न आत्मन्त अमेद।

उक्त सम्बन्ध से यह सिद्ध हो जाता है कि प्रमाद्य, विपर्यय आदि भित्ती वृत्तियाँ हैं, वे सब चित्त की ही हैं। और, इनका निरोध भी चित्त में ही होता है, आत्मा में नहीं। क्योंकि वृत्ति और निरोध इन दोनों का आश्रय एक ही होता है, आत्मा वृत्ति या निरोध किसी का भी आश्रय नहीं होता।

सुषुप्ति और योग

वृत्ति का आश्रय न होने से आत्मा में परिणामित्व होने की भी शङ्का नहीं रहती। वृत्ति-निरोध का जो योग माना गया है, उसमें एक और शङ्का होती है कि सुषुप्ति-काल में भी वृत्तियों का निरोध होता है, इसलिए सुषुप्ति को भी योग क्यों नहीं कहा जाता? यदि यह कहें कि सुषुप्ति में तत्काल वृत्तियों का निरोध नहीं होता; इसलिए वह योग नहीं है। यह भी उत्तर सुक्त नहीं होता; क्योंकि सम्प्रकाश योग में तत्काल वृत्तियों के निरोध न होने पर भी उसका योग माना गया है। सम्प्रकाश में विद्युत् सात्विक आत्मविषयक वृत्ति को सभी दार्शनिकों ने माना है, इस वृत्ति का वहाँ निरोध नहीं होता तो भी उसको योग माना गया है। इसी प्रकार सुषुप्ति को भी योग मानना चाहिए।

तात्पर्य यह है कि चित्त की वृत्तियाँ पाँच प्रकार की हैं—क्षित, मूढ विक्षित एकाम और निम्न विबुध रजोगुण के बहिर्मुख होने के कारण विषय की ओर प्रेरित जो चित्त है वही क्षित कहा जाता है। इस प्रकार का चित्त प्रायः ऐत्य-दानवों में होता है। तमांगुण के बढ़ने से कृत्याकृत्य-विबेक-गुण्य शोषादि से अविभूत अथवा निद्रादि स सुख जो चित्त है उसका मूढ कहते हैं। इस प्रकार का चित्त प्रायः राक्षस पिशाचों का होता है। क्षित से विक्षित में कुछ विरोधता है। तमांगुण के बढ़ने से कृत्य से मायकर केवल सुख-साधनों में ही रत रहना विक्षित है। विक्षित चित्त प्रायः देवताओं में ही रहता है। यह चित्त विषय-विशेष के अनुसार कभी-कभी कुछ काल-पर्यन्त स्थानी भी रहता है। क्षित की अपेक्षा इसमें वही विरोधता है। सुषुप्ति-काल में क्षित और विक्षित वृत्ति का अभाव रहता है, और जाग्रत् में मूढ वृत्ति का। एकाम और निरोध-वृत्ति का अभाव तो प्रायः सब ब्रह्म मनुष्यों में होता है। इस प्रकार, कुछ वृत्तियों के निरोध सुषुप्ति में होने से योग लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है, वही शङ्का का तात्पर्य है।

इसका समाधान इस प्रकार होता है कि क्षित मूढ आदि का चित्त की पाँच अवस्थाएँ बताई गई हैं, उनमें क्षित मूढ और विक्षित—इन तीन अवस्थाओं को योग में स्वात्म होने के कारण, योग शब्द का वाच्य नहीं माना गया है तथापि योग में उपादेय को एकाम और निद्रावस्था है उसमें वृत्ति निरोध का योग कहने में कोई आपत्ति नहीं है। क्योंकि का चित्त रजोगुण-तमांगुण-मय मत के सम्बन्ध से रहित होने से विद्युत् उत्सर्जन होकर किसी वस्तु तक के आलम्बन करने से निरांतर देश में रहनेवाली स्थिर दीर्घ-स्थिरा ही तरह निश्चल रहता है वही एकाम कहा जाता है। विक्षित से एकाम में वही विरोधता है कि विक्षित चित्त में रजोगुण के एक सुक्त तमांगुण प्रधान रहता है और एकाम चित्त में रजोगुण का अभाव भी नहीं रहता वस्तु निरुद्ध तब ही प्रधान रहता है। इसी एकाम को एकाग्रता भी कहते हैं। एकाम चित्त उन्नी का होता है का परम-निष्कर्ष के सम्पादन से सम्प्रकाश समाधि में

आत्म हो चुके हैं। और, बिच बिच में समस्त वृत्तियों का निरोध हो जाता है नवम संस्कारमात्र शेष रहता है। वही निष्क कहा जाता है। ये दोनों अवस्थाएँ स्वस्मावस्थिति का हेतु और क्लेशशून्यता का परिपन्थी होने के कारण समाधि की साधिका होती हैं। इसलिए, एकाम और निरोध दोनों योग शब्द के बाध्य होते हैं। इस प्रकार 'बिचवृत्तिनिरोध' यह योग का जो लक्ष्य आचार्य ने किया है वह सम्पूर्ण उपपन्न हो जाता है। सुषुप्ति आदि में जो योग-सहस्र का अतिष्माप्तिशेष दिया गया है वह भी ठीक नहीं है, कारण यह है कि किसी प्रकार के निरोध में ही आचार्य का अभिप्राय नहीं है किन्तु बिच वृत्ति-निरोध से ब्रह्मा के स्वरूप में आत्मन्तिक अवस्थिति हो और जो क्लेशशून्यता का परिपन्थी हो उसीको योग कहते हैं। किताबि अवस्था में जो वृत्ति का निरोध है वह ब्रह्मा के स्वरूप में अवस्थिति का हेतु और क्लेशशून्यता का परिपन्थी होते हुए भी उल्टे विपरीत है। और सुषुप्ति या प्रसन्न आदि में जो निरोध है वह स्वस्मावस्थिति का हेतु होने पर भी आत्मन्तिक स्वस्मावस्थिति का हेतु नहीं होता। इसलिए सुषुप्ति प्रत्यक्ष आन्ति शब्द से योग का ग्रहण नहीं होता। सुषुप्ति में जो निरोध है, वह आत्मन्तिक नहीं है। सुषुप्ति से उठने पर सब वृत्ति पूर्ववत् जागरित हो जाती है। अतः, सुषुप्ति को योग नहीं कह सकते हैं। यद्यपि अवस्थान में ब्रह्मा के स्वस्मावस्थान में साक्षात् हेतु नहीं होता तथापि अवस्थान के द्वारा वह होता ही है, इसलिए योग शब्द का बाध्य होता है।

एकाम बिच में बाह्यविषयक बिचवृत्तियों का निरोध बिच अवस्था निरोध में हो रही अवस्था है। अवस्था समाधि में केवल बाह्यविषयक बिचवृत्तियों का ही निरोध होता है आत्मविषयक सात्विकी बिचवृत्ति बनी ही रहती है। 'सम्बद्ध शब्दों प्रकृतः मेदेन ध्वेयस्वरूपं परित्यज्य' इस श्रुति से यही सिद्ध होता है कि बिच अवस्था में ध्वेय (आत्मा) का ज्ञान सम्बद्ध प्रकार से होता हो रही अवस्था है। इसी श्रुति के आधार पर अवस्था से आत्मविषयक सात्विक वृत्ति होना सिद्ध होता है।

सम्प्रज्ञात समाधि

सम्प्रज्ञात समाधि भी चार प्रकार की होती है—तत्त्वार्थ विचार, सामान्य और सात्त्विक। यहाँ समाधि शब्द का अर्थ भावना है। बिच वस्तु की भावना की जाती है, वह भाव्य भावनीय का ध्येय कहा जाता है। उसी ध्येय को विषयान्तर के परिहारपूर्वक बारम्बार बिच में निश्चित करने का नाम भावना है। दूसरे शब्दों में विषयान्तर में आतक बिच को ठक विषय में हटाकर ध्येय में बारम्बार लगाने का नाम है भावना।

भाव्य भी दो प्रकार का होता है—एक ईश्वर दृष्टा तत्त्व। तत्त्व भी दो प्रकार का है—ब्रह्म और अजड। अजड से जीवात्मा का सम्बन्ध आदि।

ईश्वर की तत्त्व से पूरक गणना की गई है। प्रकृति आदि जीवीय ब्रह्म तत्त्व होत है—महति महत्त्व अहङ्कार पञ्चतन्मात्राएँ, पञ्चकर्मेश्वर, पञ्चभूत और मन। पुरुष को सम्मिलित कर देने पर योगकारो के मध्य में पञ्चीय तत्त्व होत है। ईश्वर को तत्वातीय अर्थात् तत्त्वों से परे है।

ईश्वर-सहित ये ही तब तब भाव्य कहे जाते हैं, हमारी जो भावना में परम लक्ष्य समाधि की सिद्धि हावी है। इनकी भावना के प्रकार भेद होने के कारण सम्प्रसाद समाधि के भी सवितकालि भेद से चार प्रकार बताये गये हैं।

स्थूलविषयक साक्षात्कार का नाम वितर्क है। 'विरोधेण तर्कस्य', शब्दार्थज्ञानविकल्परूपं यत्र' अर्थात् जित अवस्था में शब्द अर्थ ज्ञान के विकल्प-रूप तर्क (भावनाविरोध) है। उसे वितर्क कहते हैं। इस व्युत्पत्तिगम्य अर्थ से स्थूलविषयक भावना ही वितर्क है यह सिद्ध हावा है क्योंकि स्थूल विषय में ही शब्द अर्थ और ज्ञान का अमेदेन मान हावा है। इसका तात्पर्य यह है कि भावना का विषयभूत का भाव्य है वह माद्य ग्रहण और ग्रहीता के भेद में तीन प्रकार का होता है। इन तीनों में प्राज्ञ स्थूल-ग्रहण भेद में दो प्रकार का है। पहले स्थूल स्वयविषयक भावना को ही हड़कर पीछे सूक्ष्म विषय की भावना की जाती है। जिस प्रकार धनुर्विद्या में निपुणता प्राप्त करने के लिए पहले स्थूल लक्ष्य में वेधन करने का ही अभ्यास किया जाता है, इसके बाद सूक्ष्म लक्ष्य के। उही प्रकार योग की इच्छा करनेवाला पहले स्थूल स्वय की भावना का हड़कर बाद में सूक्ष्म स्वय की भावना का शनैः-शनैः अभ्यास करता है। इसके बाद सूक्ष्मतर सूक्ष्मतर और फिर परमलक्ष्य-पर्यन्त पशुचन की चेष्टा करता है। इस स्थिति में, स्थूल पञ्चभूत या पञ्चमीतिक अतर्मुक्ति स्थूल रूप की भावना इसी प्रकार स्थूल भूतों के कारण सूक्ष्मभूत, जिनको लग्नात भी कहते हैं, की भावना एवं उन्हींमें पूर्वापर अनुवर्त्तमानपूजक पहले सामान्य बादविरोध, तब बर्मी तब धर्म की जो भावना है, उन्हीं का सवितर्क या वितर्कानुगत कहते हैं।

इस प्रकार जब स्थूल विषयों का यथाय अनुमान हो जाता है तब उनमें अनित्यत्व आदि दोष वेगनवाली स्थूलाकार दृष्टि का छोड़कर उन स्थूल पदार्थों के कारण जो अहङ्कार महत्त्व प्रकृतिरूप सूक्ष्म तब उन स्थूल भूतवृत्तियों में अनुगत रहते हैं की भावना करने से और उनमें रहनवाले सम्भूतपूर्व विरोध धर्म की देह काल-धर्मांगुणार भावना करने से जो साक्षात्कार हावा है उन्हींका विचार कहते हैं। 'विरोधेण चारु तत्परस्तुपद्यतः सञ्चारो यत्र' इस व्युत्पत्ति में जित समाधि में समस्त-पर्यन्त विषय का सञ्चार हो उन्हींका विचार कहा गया है। विचार के सहित विचार है।

सविषय में स्थूल विषयों में भी यथार्थ सूक्ष्म दृष्टि उत्पन्न होती है; क्योंकि सूक्ष्म तब कारणरूप से वहाँ भी वर्तमान रहता है और कार्य कारण में अमेद भी है। इसके बाद उत सूक्ष्मविषयक दृष्टि को भी, जसम अनित्यत्वादिरूपी दोष वेगन के कारण छोड़कर बोधित तारों में अनुगत तार-गुण का कार्य जो गुण है तबक त्रयोमुख-सम्बन्ध के सङ्घ से अभिभूत होने के कारण चित्ति-शक्ति के विद्यमान होने और उन्हींमें प्रवर्तमान भावना में मनोप्राप्त के तदर्थ कारणात्मिक वैयक्तिक गुण के साक्षात्कार होम का नाम ही आनन्द है। आनन्द के सहित की तानम्ह समाधि कहते हैं। यद्यपि लक्ष्य के तदर्थ ही भुङ्गा और मह भी सर्वत्र अनुगत रहता है तथापि उनका स्वभावतः देह होने के कारण उनकी भावना की आवश्यकता नहीं रहती। इसके अनन्तर इस गुण में भी दृष्टित्व।

अमित्यन्तारि शेष दैवकार, उससे भी विराग होने के कारण, जीव और ईश्वर-स्वरूप का बन्ध से मित्र आत्माकार-रूप को साक्षात्कार होता है, यही अस्मिता है।

इस अवस्था में रसोगुण-रसोगुण क शेष से अनभिभूत जो शुद्ध तत्त्व है, उसका भी विरोधात्मक और चित्ति-शक्ति का आविर्भाव होता है। अस्मि, यही इसका आकार होता है। इसीलिए इसको अस्मिता कहते हैं। इसमें भी पहले जीवात्म-विषयक अस्मिता होती है। इसके सम्बन्ध में उससे भी सूक्ष्मतरंगविषयक अस्मिता होती है। अर्थात्, पहले अस्मिता का विषय जीवात्मा ही रहता है। इसके बाद कुछ विशेष भावना के दृढ़ होने पर केवल परमात्मा ही अस्मिता का विषय रह जाता है यही चित्त की अन्तिम अवस्था है। इसने बाद कुछ भी बाह्य अवशेष नहीं रह जाता। इसीसे अनुसृत समाधि का नाम चास्मिन् समाधि है। इस समाधि में संस्कारमात्र शेष रहता है।

सम्प्रसाद में जो चार प्रकार के भेद बताये गये हैं उनमें चार प्रकार की चित्तशुद्धि होती है—मनुष्यी मनुष्यकी, विद्योका और संस्काररहित। इन चित्तशुद्धि अवस्थाओं का वर्णन सूत्ररूप में पञ्चशक्ति ने किया है—

चित्तशुद्धिरात्मन्यस्मिताक्यानुसृत्या च सम्प्रसादः ।

असम्प्रसाद समाधि

जिस अवस्था में सकल वृत्तियाँ का निरोध होता है उसको असम्प्रसाद समाधि कहते हैं। इस अवस्था में किसी वृत्ति का भी अवशेष नहीं रहता है। सम्प्रसाद से इसमें यही विशेषता है कि सम्प्रसाद में प्रकृति-पुरुष की मिश्रताक्याति ब्रह्मचारिका को वृत्ति (जिसमें विद्युत् तत्त्व ही प्रधान रहता है) है उसका निरोध नहीं होता और असम्प्रसाद में उस वृत्ति का भी निरोध हो जाता है। इस अवस्था में जो संस्कार शेष रहता है उसका भी निरोध हो जाता है। पूर्व में शुद्धि और प्रलय में बाध सबका ही अस्मिताति और सम्प्रसाद में अस्मिताति के कारण के लिए क्लेशादि परिपन्थी, यह निरोध का विशेषण दिया गया है।

अब क्लेशादि के स्वरूप का विचार किया जाता है। क्लेश पाँच प्रकार का होता है—अविद्या अस्मिता राग द्वेष और अभिनिवेश। इसीको पञ्चशक्ति ने सूत्ररूप में कहा है—अविद्याऽस्मिताऽरागद्वेषाऽभिनिवेशाः पञ्च क्लेशाः ।

अविद्या-विचार

अविद्या में पहला प्रश्न होता है कि अविद्या शब्द की व्युत्पत्ति क्या है? इसमें कौन समाप्त है? इसका तात्पर्य क्या है? यदि 'विद्याया अभावा इह व्युत्पत्ति मे निर्मद्विषम्' य समाप्त अन्वयीभाव समाप्त जिसका पूर्व पर प्रश्न होता है करें, तो अविद्या यह का अर्थ विद्या का अभाव होगा जैसे निर्मद्विषम् का अर्थ म्लिच्छादों का अभाव होता है। इसमें पूर्व परार्थ प्रश्नान् दे। यदि 'न विद्या अविद्या' इस रिमर में नञ् उत्पन्न करें, तो इसका अर्थ होगा विद्या से मित्र वा विद्याविरोधी कोई अन्वय परार्थ। जैसे अत्राक्षर, अत्राक्षर, यहाँ आक्षर से मित्र अविद्यादि राजपुरुष से मित्र साधारण पुरुष, अर्थ होता है। इसमें उत्तर परार्थ प्रश्नान् दे।

अथवा 'अविद्यमाना विद्या यस्याः यस्यां वा' इस विग्रह में बहुव्रीहि समास करें जो अन्त्य पदार्थ प्रधान होगा है, तो इस अविद्या का अर्थ होगा—अविद्यमान है विद्या जिसमें ऐसी बुद्धि। अर्थात् जिसमें विद्या का अभाव रहे, ऐसी बुद्धि ही अविद्या शब्द का वाच्य अर्थ होगा। इन तीन प्रकार के समासों में अविद्या शब्द में कौन समास होगा, यही ग्रन्थ का तात्पर्य है।

अभ्ययीभाव तो ठीक नहीं होता क्योंकि पूर्वपदार्थ प्रधान होने से अविद्या में नम् का प्रसम्भ-प्रतिषेध अर्थ होगा प्राप्तिपूर्वक निषेध का नाम प्रसम्भ प्रतिषेध है। अविद्या शब्द से विद्या का प्राप्तिपूर्वक अभावभाव ही अर्थ होगा, भाव-रूप कोई अन्त्य अर्थ नहीं होगा, इस अवस्था में विद्या का अभाव-रूप अविद्या क्लेशादि के उत्पन्न करने में समर्थ नहीं हो सकती, क्योंकि अभाव से किसीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती यह पहले भी कहा चुके हैं। विद्याविपर्यय जो जान है वही क्लेशादि को उत्पन्न कर सकता है, और जो क्लेशादि को उत्पन्न कर सक, वही अविद्या है; और अभ्ययीभाव करने से यह अर्थ नहीं होता, इसलिए अभ्ययीभाव नहीं कर सकते। अभ्ययीभाव समास करने में एक दोष और हो जाता है कि ज्ञानिष्ठ अविद्याशब्द की स्थिति नहीं होती। कारण यह है कि अभ्ययीभाव करने पर 'अभ्ययीभावश्च' इस परिनिष्ठ स नपुंसक हो जायगा जैसे 'निर्मलिकम्' में होता है।

इसी प्रकार, तत्पुरुष समास करने पर भी अविद्या क्लेश का कारण स्थि नहीं होती। क्योंकि तत्पुरुष में उत्तर पदार्थ विद्या शब्द ही प्रधान होगा और नम् का अर्थ अभाव है। इस स्थिति में, अभावयुक्त विद्या, यही अविद्या का अर्थ होगा। इस प्रकार, राग द्वेष आदि किसी के अभाव से कुछ विद्या क्लेशादि की नाशिका ही होगी, उत्पादिका नहीं; क्योंकि रामादि अन्वयतम के अभाव में कुछ विद्या क्लेश की नाशिका होती है यह सर्वविद्वान्त-सिद्ध है।

अविद्या शब्द में बहुव्रीहि करने पर भी नहीं है विद्या जिसमें ऐसी विद्यारहित बुद्धि ही समास का अर्थ होगा। यह बुद्धि भी विद्या का अभावभाव से क्लेशादि की उत्पादिका नहीं हो सकती; क्योंकि विद्या के अभाव में भी अवतक विपर्यय बुद्धि नहीं होगी, अवतक किसी प्रकार भी क्लेशादि की सम्भावना नहीं हो सकती। महर्षि पतञ्जलि ने भी अस्मितादि क्लेशों का मूल कारण अविद्या का ही माना है—

‘अविद्यावैज्ञान्योपरीण प्रमुक्तपुत्रिण्मोहाराण्यः। (जो सू ११७)।

इसका तात्पर्य यह है कि पूर्व सूत्र में उक्त जो अविद्या आदि पाँच क्लेश हैं, उनमें अविद्या से उत्तर जो अस्मिता, राग, द्वेष और अस्मिन्निबन्ध ये चार क्लेश (जो प्रसक्त्याः प्रमुक्त तनु, विच्छिन्न और उद्वार क मेह से चार-चार प्रकार हैं) हैं उनका दोष, अर्थात् मूल कारण अविद्या ही है।

चित्तभूमि पर संस्कार अर्थात् बीज रूप से जो विद्यमान है, और उद्बोधक के अभाव से अपने कार्य का आरम्भ नहीं करता, वही प्रमुक्त है। जिस क्षण और प्रवृत्तिपक्षक योगी के चित्त में बीज-रूप से क्लेश विद्यमान रहत हुए भी उद्बोधक के अभाव में वे अपना कार्य करने से अलक्ष्य रहते हैं। तनु उक्त क्लेश का कहा है,

को प्रतिपद्य-मानना से विधिवत् हो गया है। जैसे बोगियों के हृदय में वासना-रूप से निद्रमान कसेर। बहवान् कसेर से जो अमिश्रित हो गया है वह विच्छिन्न कसेर है। जैसे रामावस्था में होय और होयावस्था में राम। उदार उसको कहते हैं, जो सहकारी के विद्यमान रहने से कार्यकारी अर्थात् कार्य करने में समर्थ है। जैसे, एकल वर जीवों का कसेर। निद्रत्-गिरोमिन् वाचस्पतिमित्र ने भी योगभाष्य की टीका में लिखा है—

‘प्रमुखास्ताकरीनां तन्वत्स्यान्न बोगिनाम्।

चिच्छिन्नोदारक्याश्च कसेराः विच्छिन्नविद्यमानम् ॥’

इस प्रकार, उक्त तीनों समाखों में किसी समाख से भी अविद्या शब्द का कसेरालासिका अर्थ सिद्ध नहीं होता जो अर्थ पञ्चकसि का अमीष है यही शब्द का तात्पर्य है।

इसका उत्तर यह होता है कि यहाँ अविद्या पर न नम् का पुरुषात् अर्थ है उसके साथ विद्या का नम् समाख करने पर विद्याविरोधी, विपरित ज्ञान अर्थ होता है। इसीको विपर्यय ज्ञान भी कहते हैं, जैसे अक्षय शब्द का धर्मविरोधी पाप अर्थ होता है। आचार्यों ने भी कहा—

‘तत्रवात्पर्यबोगी तु वैद्य नम प्रतिपेक्षकः।

वदन्नाद्यथावर्मा कन्वमावविरोधिनी ॥

बुद्धप्रबोगागम्यो हि शब्दार्थः सर्व एव यः।

तेन नम प्रमुखां नो न तस्मादप्यधीयते ॥’

अर्थात् विधि अर्थ में जो किन्द् अस्मि प्रत्यय प्राप्त हैं, तत्पर्य के योग में ही नम् का प्रतिपेक्ष अर्थ कुछ होता है जैसे ‘न आसद्य इत्यात्, न मुरां पिबेत् इत्यादि स्थलों में आसद्य-इनन और मुरा-पाम का प्रतिपद्य-मान अर्थ होता है परन्तु मामार्थ और वात्पर्य २ बोग में नम् का निषेध अर्थ नहीं होता किन्तु पुरुषात् ही होता है। जैसे, अत्रासद्य शब्द में जो नम् है वह आसद्य से मित्र वस्तु अर्थ का इंगित करता है और अक्षय शब्द में नम् धर्मविरोधी पाप का ही वस्तु करता है। इसलिये, हमारे आचार्यों के मत में शब्द का अर्थ बुद्धप्रबोगागम्य ही होता है इसलिये जिस अर्थ में जो शब्द प्रयुक्त है उससे उसको विलग्न नहीं करना चाहिए।

वाचस्पतिमित्र ने भी अनित्याद्युक्ति इत्यादि सूत्र के भाष्य में व्याख्यान में लिखा है—‘लोकधीनाद्यकारणो हि शब्दार्थबोः सम्बन्धः कोन चोत्तरपदार्थप्रधानत्वादि नमः उत्तरपदार्थमिवापमर्कस्य तद्विस्तृतत्वा वनततोपलम्बेरिहापि तद्विस्तरे प्रवृत्तिः इति।’ अर्थात् शब्द और अर्थ २ सम्बन्ध का निश्चय लोक २ अमीष है। लोक में उत्तर पदार्थप्रधान भी जो नम् है और वा उत्तरपद २ अमिश्रण का मायक है उसका उत्तरपदार्थ २ निश्चय अर्थ में प्रयोग यहाँ-तहाँ देखा जाता है इसलिये अग्निना शब्द में भी नम् का प्रयोग समझना चाहिए। इसी अग्निमान से मूर्ध्नि वतञ्जलि में कहा है—

‘अनित्याद्युक्ति-वाचस्पतयमु विच्छिन्नविद्यमानं बुद्धप्रबोगाविरविद्या।’ (बो सू ११५)

अर्थात्, अनित्य में नित्यत्व, अशुचि में शुचित्व गुण में सुख और अनात्मा में आत्मा की प्रतीति अविद्या का लक्षण है। यह लक्षण उदाहरणमान है, इससे नित्य शुचि आदि में अनित्य अशुचि आदि की प्रतीति भी अविद्या है यह सिद्ध होता है। अविद्या का जो सामान्य लक्षण आगे किया जायगा उसीका अन्तर्गत मेह चार प्रकार का लक्षण भी बताया है। उदाहरणार्थ—अनित्य भटादि सकल प्रपञ्च में नित्यत्व का अविमान अविद्या है अपवित्र शरीर में पवित्रता का ज्ञान भी अविद्या है। शरीर के अशुचि होने का कारण आचार्यों ने बताया है—

‘स्वाभावबीजादुपलम्भादिजन्मादिव्याधिनादपि ।

अपभावेऽप्यसौत्वाद् पवित्रता अशुचि विदुः ॥

इसका तात्पर्य यह है कि शरीर का उत्पत्ति-स्थान का माता का उदर है यह मूल-मूल से व्याप्त अम्य नाम अपवित्र है। इसका मूल कारण शुद्ध शक्ति भी अपवित्र ही है, और इससे पोषक सुष्ठु-पीत अन्नादि पदार्थों का रस भी अपवित्र ही है स्वेद-मूत्रादि का स्पर्श भी अपवित्र ही है, मरणा तो सबसे बढ़कर अपवित्र है जो आत्मियों के शरीर को भी अपवित्र बना देता है इसलिए इस शरीर का पवित्रता लोग अशुचि कहते हैं। इसी प्रकार अमन मात्ता, की आदि में जो सुख का आरंभ होता है, वह भी अविद्या ही है। विवेकिनों को समस्त विषय-सुख में सुष्ठु ही प्रतीत होता है। अर्थात् पतञ्जलि ने भी कहा है—‘परिणामत्वापसंस्कारदुष्टेर्गुणवृत्तिविरोधात् शुद्धमेव सर्वं विवेकिनः’ इसका तात्पर्य यह है कि माता अमन वनिता आदि जितने सुख-साधन लोक में देखे जाते हैं उनसे उत्पन्न होनेवाले जो सुख हैं वे सब विवेकिनों की दृष्टि में शुद्ध ही हैं। जिस प्रकार, विष मिठा हुआ स्वादु अन्न परिणाम में दुःखदा होता है। विषय-जन्य सुख ही परिणाम-शुद्ध ताप-शुद्ध संस्कार-शुद्ध का मूल कारण होता है। लौकिक सुख साधनों की प्राप्ति अवस्था सुख के उपभोग-काल में अनेक प्रकार के ताप या अकांत हिंसा आदि पापों का होना स्वाभाविक होता है, उन पापों का अवस्थामात्री को शुद्ध है वही परिणाम-शुद्ध कहा जाता है। सुख के उपभोग-काल या सुखसाधनों के प्राप्ति-काल में दुष्टों के सुख-साधन या उपभोग को अधिक देखकर मन में जो एक प्रकार का शोक उत्पन्न होता है उसके नहीं सहने के कारण जो संताप होता है वह ताप शुद्ध है इसी प्रकार, सुखापभोग-काल में सुख के अनुभवजन्य संस्कार के स्मरण के द्वारा जो अधिक से अधिक सुख साधनों की अभिलाषा उत्पन्न होती है और उसकी पूर्ति नहीं होने से उत्पन्न-शुद्ध उत्पन्न होता है।

एक बात और है कि तत्त्व आदि गुरुत्व की जो प्रवृत्ति है उसमें तत्त्व रस और तम ये तीनों गुणसंयुक्त रहते हैं इस अवस्था में जिस वस्तु को हम सुख समझते हैं उसमें भी शुद्ध का कारण रजोगुण लक्ष्यमान ही रहता है इसलिए रजोगुण का कार्य शुद्ध होना अनियमित है और परिणाम में दुःख होना अवश्यनीय हो जाता है। अतः, जिसका स्वयं वशेष्टों का ज्ञान हो गया है और सकल सुख-साधन-सामग्रियों के शुद्धजनक रजोगुण से शुद्ध होने का निश्चय हो चुका है, ऐसे विवेकिनों के लिए

तमी मुख-साधन मुख ही प्रतीत होते हैं। प्रकृत में, इस प्रकार के मुख-साधनों में मुख-साधन का वा मुख में मुख का स्थान होना अविद्या ही है।

इसी प्रकार, आत्मा से भिन्न जो शरीररूपि है उठमें आत्मा का ज्ञान होना भी अविद्या है। इसी कारण यह संसार बन्ध है। और, गुण कारण अविद्या से उत्पन्न पाना ही मोक्ष है। आध्यात्मों ने भी सिखा है—

‘अमरमयि हि देहादाशान्मुक्तिस्तु ईदिवाम् ।

अविद्या उत्पत्तो बन्धस्तद्वत्तो मोक्ष उच्यते ॥

इस अविद्या ३ बार पाद है—अस्मिता राग, द्वेष और अमिनिवेश। अस्मिता की परिभाषा स्वर्ग पदवृत्ति में की है—‘इत्यर्थानुसृत्योरेकात्मैवास्मिता’, अर्थात् इच्छा-शक्ति (आत्मा) और दर्शन-शक्ति (बुद्धि) इन दोनों आत्म और अनात्म पदार्थों में एकात्मता के रहस्य का एकाकारता की भावना है वही अस्मिता है। जब अनात्मभूत बुद्धि में आत्म-बुद्धि-रूप अविद्या होती है तभी अस्मिता की उत्पत्ति होती है। वहाँ अविद्यावस्था में भी कदापि बुद्धि में सामान्यता अर्थात् बुद्धि रहती ही है तथापि उस बुद्धि का विषय भेद और अभेद दोनों रहता है; क्योंकि उस क्षण में अस्मत् अभेद का ज्ञान नहीं होता। इसके बाद बुद्धि में रहनेवाले गुणों का पुरुष में आधान करने से ‘मैं ईश्वर हूँ मैं मोक्षी हूँ’, इस प्रकार का जो अस्मत् एकात्मता का ज्ञान है वही अस्मिता नाम का क्लेश है। जबतक एकात्मता का ज्ञान नहीं होता, जबतक परस्पर अस्मात्-मात् से मोग की स्थिति नहीं होती। कारण यह है कि बुद्धि परिणामरहित है और आत्मा अपरिणामी है। इसलिए दोनों अस्मत् भिन्न हैं। इस स्थिति में दोनों में एकात्मता की प्रतीति के बिना मोग असम्भव है। इसलिए, दोनों में मोगस्थिति न हो अभेद का ज्ञान होना अनिवार्य है।

अस्मितामुखक तीव्रतम क्लेश ही राग है और बीचा द्वेष। जो पुरुष मुख का अनुभव कर चुका है उसके चित्त में मुखानुभव-रूप एक प्रकार का संस्कार उत्पन्न होता है। उस संस्कार से मुख की अनुसृष्टि होती है। चित्त मुख के साधनों के विषय में सुब्धा होती है। उष्णीका नाम राग है। इसी प्रकार, मुख के साधनों में जो विहावा उत्पन्न होती है उष्णीका नाम द्वेष है। इसीको पदवृत्ति ने स्वरूप में कहा है—‘मुलानुसमी रागा। ‘मुलानुसमी द्वेषः।

अब कम्पात पञ्चम क्लेश जो अमिनिवेश है उसका निरूपण किया जाता है। पूर्वजन्म में अनुभूत मरणाभय जो मुख है तदनुभवजन्य जो वातना है उसके (हृमि कीट से लेकर बड़े-बड़े विद्वान् महापुरुषों तक) बिना कारण स्वभावता ही उत्पन्न होनेवाला जो मरणा का भय है उष्णीको अमिनिवेश कहते हैं। इसकारण ने भी सिखा है—‘स्वरजनाही विदुष्येऽपि तन्नाश्वोऽमिनिवेशः’। ये ही अविद्या आदि पाँच अनेक प्रकार के तात्त्विक बुद्धों के कारण होकर मनुष्यों को बन्धित करते करते हैं। इसलिए इनका नाम क्लेश है।

ऊपर कहा जा चुका है कि क्लेश, कर्म, विपाक और आशय के परिपक्वी चित्त वृत्ति का निरोध ही योग है। क्लेश और उससे भेद और अवान्तर भेद की चर्चा ऊपर हो चुकी है। अब संक्षेप में कर्म, विपाक और आशय व सम्बन्ध में विचार किया जाता है।

कर्म दो प्रकार का होता है—शास्त्रविहित और शास्त्रप्रतिषिद्ध। यज्ञ दान, तप आदि शास्त्रविहित कर्म हैं और ब्रह्महत्या, अगम्यागमन मद्यसेवन आदि निषिद्ध कर्म। जाति, आयु और भोग को विपाक कहते हैं। 'विपश्यन्त कर्मणि निष्पायन्त ये ते', इति श्रुत्यपि न यही सिद्ध होता है कि जो कर्म में उत्पन्न किया जाय, वही विपाक है। कर्म का फल जाति, आयु और भोग ये ही तीन हैं, इसीलिए इनको विपाक कहा गया है। जाति का अर्थ है—वर्ण। जीवन-काल का नाम है—आयु। शब्दस्वर्यादि विषयों में रहन-सहन को मुक्त दुःख और मोहात्मकत्व है वही भोग है। उनमें भोग ही कर्म का मुख्य फल है। आशय का अर्थ है—संस्कार। 'आ—बलविपाकपयस्यं चित्तभूमौ शेरते इत्याशयाः' अर्थात् फलनिष्पत्तिपर्यन्त को चित्तभूमि में मुक्त रहता है, वही आशय है। कर्म-अवर्त-सम्बन्धी को कर्म हैं उनका एक प्रकार का संस्कार सोये हुए की तरह चित्तभूमि में रहता है। वही काल पाकर सहकारी कारण की सहायता से फल के रूप में परिणत होता है, जो आशय कहलाता है। इसीका नाम वासना भी है। फल और फलभोग का बोध यही है। इसी आशय-रूप बीच से प्रमाद्यादि चित्त की वृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। वृत्तरे शब्दों में कर्मगतना ही प्रमाद्यादि वृत्ति के रूप में परिणत होती है। इसी क्लेश कर्म, विपाक और आशय-रूप मलों के परिपक्वीभूत चित्तवृत्ति-निरोध को योग कहते हैं।

निरोध-लक्षण

अब निरोध का लक्षण बताया जाता है। निरोध शब्द यहाँ अभाव का लक्षण नहीं है। निरोध का फल है—आत्मसाक्षात्कार। वृत्ति-निरोध का अर्थ वृत्ति का अभाव नहीं है। कारण यह है कि अभाव किसीका कारण नहीं होता है और निरोध को आत्मसाक्षात्कार का कारण माना गया है, इसलिए वह अभाव-रूप नहीं हो सकता।

निरोध का वस्तुतः अर्थ चित्त का अवस्थाविरोध ही है, जिसको मनुमती, मनुप्रतीका विरोधा और ज्योतिष्मती माय में अभिहित किया गया है। तद्विवर्त समाधि में उत्पन्न होनेवाली वा चित्त की अवस्था है उसीको मनुमती कहते हैं। तद्विचार समाधि में आपमान चित्त की अवस्था को मनुप्रतीका कहते हैं। तानन्ध समाधि में होनेवाली अवस्था का विरोधा और तस्मिन् समाधि में होनेवाली अवस्था को ज्योतिष्मती कहते हैं। इसी अवस्थाओं का नाम निरोध है।

इन अवस्थाओं के माधुर्यजन्य होने में व्योम का साक्षात्कार होना संगत होता है। 'निरूप्यन्त प्रमाद्यायाः चित्तवृत्तयोः परितः अवस्थाविरोधे' इति श्रुत्यपि पूर्वक नि उक्तं रूपं वाद से अविकार्य में सम्प्रत्यय करने पर उक्त अवस्था ही निरोध शब्द का वाच्य अर्थ होता है।

निरोध का उपाय

अब निरोध का उपाय बताया है। अग्न्यास और वैराग्य से चित्तवृत्ति का निरोध होता है। पतञ्जलि ने कहा है—अभ्यासवैराग्याभ्यामवशिरोभाः। चित्त नदी का प्रवाह निग्रहा होने के कारण विषयों का ही अनुगमन करता है। वह प्रवाह विषयों की ओर जाने से तबतक नहीं रुकता जबतक विषयों में गुप्त दोषों का अनुधन्यान नहीं करता। विषयों व दोष देखने पर ही तबसे वैराग्य उत्पन्न होता है, जिससे शनैः-शनैः प्रवाह रुकने लगता है और वह रुकता हुआ प्रवाह विवेक-दर्शन के अभ्यास से विवेक-मार्ग का अनुयायी होता है। विवेक-दर्शन ने इस अभ्यास से ही प्येनाकार वृत्ति का प्रवाह रुकवान् और दृढ़ होता है।

अग्न्यास की व्याख्या स्वयं पतञ्जलि ने की है—‘तत्र स्थितौ यमोऽग्न्यासः। राजस-तामस-वृत्ति से रहित चित्त का प्रशान्तवाहिता-रूप को परित्यागनिरोध है वही स्थिति है उन्नीके लिए बारम्बार यत्न करने का नाम अग्न्यास है। जबतक चित्त में राजस और तामस वृत्ति रहती है तभीतक चित्त का प्रवाह बहिर्मुख विषय की ओर जारी रहता है। यम नियमार्थ बहिरङ्ग साधनों व अनुष्ठान से राजस तामस-वृत्ति का निग्रह और शुद्ध सात्त्विक वृत्ति का उत्प्रेक (उद्गम) होता है तब समय बहिर्मुख वृत्ति का प्रवाह स्वयं रुक जाता है। तब समय स्वरूपनिष्ठ चित्त की स्थिति प्रशान्त भाव की तरह हो जाती है। इसीके लिए (निमित्त) निरन्तर यत्न करने का नाम है अग्न्यास। यहाँ यह भी समझ लेना चाहिए कि ‘तत्र स्थितौ’ यहाँ स्थितौ’ वह में जो तत्तमी निमित्त है वह अचिक्कस्य में नहीं है, चित्तका में वा पर व्यर्थ होता है। किन्तु ‘जर्मसि द्विपिर्म हसि’ की तरह ‘निमित्तात् कर्मयोगे’ से निमित्त व्यर्थ में तत्तमी है इसलिए स्थिति के निमित्त वह व्यर्थ होता है। अब वैराग्य का भी अन्वय किया जाता है।

वैराग्य-संक्षेप

महर्षि पतञ्जलि ने वैराग्य का संक्षेप करते हुए लिखा है—‘दृष्टानुमनिकविषय-वितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्। इस संछार में तत्तमी योग के लिए जो प्रवार्थ हैं वे ही दृष्टि के विषय होने से दृष्ट करे जान हैं। शुद्ध बुद्धि से मुना हुआ वैराग्य ही अनुग्रह है इससे प्रतिपादित का स्वर्गादि पारलौकिक सुख हैं उनके साधन का नाम दृष्टानुमनिक कहलाता है। दृष्ट और आनुमनिक इन दोनों की जो वशीकार-संज्ञा है, उन्नीका नाम है वैराग्य। ‘ये तत्र विषय मेरे वश में हैं मैं इनके वश में नहीं हूँ’ इस प्रकार के विचार का नाम है वशीकार।

अब दोनों प्रकार के विषयों में वह बात होता है कि ये तब विषय बहिराम में बुद्धि देगवास मुष्पाहु व्योहक की तरह स्मीयीहक है हमसे कभी परित्याग (परमाप्त) में काम नहीं हो सकता तब विषयों से बीरे-बीरे चित्त हमने लगता है, और उन्नीके साथ वैराग्य का उत्पन्न होने लगता है।

क्रियायोग विचार

अब क्रिया-योग के विषय में विचार किया जायगा। बिना क्रिया-योग के कसेरा का तनूकरण और समाधि का लाभ नहीं होता है। क्रिया-योग में ही अभ्यास और वैराग्य सम्मिलित हैं। अर्जुन के प्रति स्वर्ण भगवान् ने कहा है—

भारतसोर्मुनेर्बोर्ग कर्म कारयमुष्यते ।

योगाकुरुष्व तस्मैव तमः कारयमुष्यते ॥

वास्तव्य यह है कि योग-सोपान पर आरोहण करने की इच्छा करनेवाले मुनि के लिए योगारोहण का साधन कर्म अर्थात् क्रिया-योग ही है। जब निष्काम कर्म से चित्त की शुद्धि हो जाती है, तभी वैराग्य का उदय होता है। वैराग्य के उदय होने पर बुद्धि का निर्गम होता है। जिस अवस्था में मानव योग साधक पर आकृष्ट हो जाता है, उस अवस्था में उचीके लिए 'तम' अर्थात् सब कर्मों का संन्यास, शान-परिपाक का साधन बताया गया है। उपर्युक्त गीता के श्लोक में मुनिपद वाली अवस्था के अभिप्राय से दिया गया है। कारण यह है कि योगाकृत होने के बाद ही 'मुनि' संज्ञा होती है योगाकृत का अर्थ ही गीता में ही बताया गया है—

यदा हि चेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वमुपपद्यते ।

सर्वसङ्गजसंश्रयासी योगाकुरुतरोच्यते ॥—गीता ६।१७

अर्थात्, जब प्राणी इन्द्रियों के विषय और कर्म में आवलत नहीं होता तब सब कर्मों के संन्यास से कारण वह योगाकृत कहा जाता है।

तप स्वाध्याय और ईश्वर-प्रस्थिपान से ही तीन क्रिया-योग हैं। भगवान् पण्डित ने कहा है—'तपास्वाध्यायेश्वरप्रस्थिपानानि क्रियायोगाः। तप का स्वरूप वाचनस्मृत्य न सिद्धा है—

'विचिनोक्तेन मार्गेण कृच्छ्राणां प्रवृत्त्यादिभिः ।

तपिरोपयन् वाङ्मनो तप उच्यते ॥

अर्थात्, शास्त्रों में बताये गये मार्ग से विधिपूर्वक कृच्छ्र और चाम्प्रायस्य के द्वारा शरीर का जो शापण है वही उच्यत तप है। कृच्छ्रादि कृत्यों का निर्वाह धर्मशास्त्र-ग्रन्थों में बताया गया है।

प्रथम गायत्री प्रवृत्ति शक्ति ब्रह्मादि देव-मन्त्रों का अध्ययन मनन और उपासना का नाम स्वाध्याय है। प्रथम प्रकार को कहते हैं। मन्त्र का अर्थ ही है, 'मननात्मावते धरतु तराम्मन्त्रः प्रकीर्तितः अर्थात् मनन करने से जो रक्षा करता है, वह मन्त्र है। 'मन्त्राणामभिमन्त्रशक्तित्वा' यह कहलान है। अर्थात्, मन्त्रों की शक्ति अभिमन्त्र है। मन्त्र दो प्रकार के हैं एक वैदिक दूसरा साम्प्रतिक। वैदिक की दो प्रकार का है—मगीत और छमगीत। मगीत साम को कहते हैं। छमगीत मी दो प्रकार का है—एक छन्दोग्य दूसरा ठससे मिलल्लय। छम्यावद श्रुत्वे; दूसरा यजुः। मरुति त्रैमिनि ने कहा है—तपामृग्यचार्यकणेन पादप्यवस्था 'गीतिषु सामाभ्या' 'येरे यजुः शम्भः (५ सू २।१३३ ३४)। वास्तव्य यह है कि चित्त वाचन में अर्पयत

अर्थात्, यह सब काम ब्रह्म ही करता है, मैं इसका कर्त्ता नहीं हूँ, इस प्रकार के ज्ञान को ही तत्त्वदर्शी महात्माओं ने ब्रह्मार्पण कहा है।

अथवा कर्म-फल का परित्याग ही ईश्वर-भक्तिपान का मुख्य तात्पर्य है। इसीलिए, मगवान् ने कर्म-फल के त्यागपूर्वक कर्मयोग में ही अर्जुन को प्रेरित किया है—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा कलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहर्तुर्मा ते सङ्गोस्त्वकर्मणि ॥

अर्थात्, हे अर्जुन ! तुम्हारा अधिकार केवल कर्म में ही है कल-भोग में नहीं। कर्म-फल में अधिकार का तात्पर्य है 'मया इदं कर्मफल मोक्षमयम् इत्याकारकोऽभिप्रायः' अर्थात्, मैं इस कर्म-फल को योगीया इस प्रकार की अभिलाषा से काम करना। फल की कामना से कर्म करनेवाला फलहेतु कहा जाता है इसीलिए ऐसा तुम न हो और कर्म न करके भी तुम्हारी प्रीति न हो। तात्पर्य यह हुआ कि कर्म-फल की अभिलाषा का त्यागकर कर्म करते रहना चाहिए। यही तीन प्रकार का ईश्वर-भक्तिपान शास्त्रों में बताया गया है। फल की अभिलाषा से कर्म करना अविज्ञ का कारण है ऐसा आचार्यों ने बताया है—

‘अपि प्रपन्नस्यैव कामेवोपहतं तपः ।

न तुल्ये भवेत्तस्य स्वकीयमिव फलसम् ॥

अर्थात् बहुत प्रयत्नों से किया गया भी तप यदि कामना से युक्त हो, तो वह कुत्ते से बढ़ा किया गया पावस की तरह मगवान् की प्रीति के लिए नहीं होता है।

इस प्रकार, तप स्वाध्याय और ईश्वर-भक्तिपान-रूप जो किया है वही क्रिया-योग कहा जाता है वह बात सिद्ध होती है। क्रिया-योग से तात्पर्य है—क्रियात्मक भोग। अर्थात्, वह करने की नीति है केवल इसके ज्ञान से कुछ नहीं होता।

एक शङ्का यहाँ होती है कि तप स्वाध्याय और ईश्वर-भक्तिपान इन तीनों में विचलित का निरोध नहीं होता तो इसका योग शब्द से व्यवहार क्यों किया जाता है ?

इसका उत्तर यह है कि ये तीनों योग शब्द का वस्तुतः अभिप्रेत नहीं हैं तो भी योग के साधन होने के कारण हुए कारण लक्षणावृत्ति से इनमें भी योग शब्द का व्यवहार किया गया है। जिस प्रकार 'आयुर्बोधुतम्' में आयु के साधन होने के कारण ही मृत को आयु कहा जाता है। यहाँ हुए कारण लक्षणावृत्ति से ही ऐसा बोध होता है। लक्षणा का निरोध काव्य-प्रकाश साहित्य रूप्य आदि ग्रन्थों में किया गया है। निरोध विद्यागुणों को यहाँ ही देखना चाहिए।

अष्टाङ्ग-योग-विवेचन

उपर्युक्त योग के आठ अङ्ग हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्राणधारणा ध्यान और समाधि। यम पञ्चकाल के मत में पाँच ही हैं—अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। जिसमें भी इनके मत में पाँच ही हैं—चोप, उत्तोप, तप, स्वाध्याय और ईश्वर भक्तिपान। इन बातों का स्वल्प-निर्देश पहले कर चुके हैं। इनके अतिरिक्त विष्णुपुराण में भी पाँच ही यम और नियम बताये गये हैं—

ब्रह्मचर्यमहिंसाश्च सत्याग्रहेवाग्रिमहात् ।
 उभेय योगो निष्कामो योग्यता ॥ मनो बन्ध ॥
 स्वच्छाचरीयसन्तोषतपश्चि निवृत्तमनसा ॥
 सुधीत ब्रह्मणि तत्र परमिन् पश्य मया ॥

—वि पु १। १३-१४

इसका तात्पर्य यह है कि अपने मन को आत्म-विचार के योग्य बनाता हुआ योगी ब्रह्मात् योगाभिज्ञानी, निष्काम माय से ब्रह्मचर्य आदि पदों का अनुष्ठान करे। मनो न अनुष्ठान करने से ही मन आत्म-विचार न योग्य बनता है। मन को मिटाकर स्वच्छाचर्य तप आदि निबन्धों का अनुष्ठान करता हुआ परब्रह्म में अपने मन को डालने इच्छे ईश्वर-अभिज्ञान-रूप पञ्चम नियम सिद्ध होता है।

विभिन्न पुराणों में इस प्रकार के पञ्च और निबन्ध बताये गये हैं—

‘अहिंसा सत्यमस्तेयं ब्रह्मचर्यं जमा रुचिः।

स्वार्थेण मिताहारः शौचं वैश्व जपः ॥

तपः सन्तोष आस्तिक्यं दानमभिरूढबुद्धिः।

सिद्धान्तबाल्यमनसो हीमती च तपो ब्रह्म ॥

निबन्धो ह्यसंश्लेष योग्यात्मविवर्तनः ॥

—ह को प्र

ब्रह्मात् योगशास्त्र के सिद्धान्तों में इस प्रकार के पञ्च बताये हैं—अहिंसा सत्यमस्तेयं ब्रह्मचर्यं जमा वैश्व इत्यादि स्वार्थेण मिताहार और शौच। तपः सन्तोष आस्तिक्य दान ईश्वर-पूजन सिद्धान्त-वाक्यों का अर्थ ॥ (ब्रह्मा) मति तपस्वा और हवन न इस नियम ॥। न जो इस पञ्च और इस नियम बताये गये हैं उन सबका अन्तर्भाव पञ्चब्रह्म न बताये हुए पाँच में ही हो जाता है ब्रह्मात् इन पाँच ॥। पञ्च नियम न अनुष्ठान में वे सब शुद्ध स्वयं सिद्ध हो जाते हैं जो दृष्ट में विशेष बताये गये हैं। इन पञ्च नियमों न सकाम अनुष्ठान करने से सिद्धि फल की सिद्धि होती है और उनकी निष्काम उपासना से मुक्ति की प्राप्ति होती है—

‘यत्ते जमाः सन्निवन्धः पञ्च पञ्च मनीषिताः।

चिन्तितवन्तस्तस्मात् निष्कामाणां विमुक्तिरा ॥’ —वि पु ३। १३

पञ्च नियम के बाद जप-भास आभ्यास का भी निर्देश दिया जाता है। शास्त्रों में अनेक प्रकार के आचरण बताये गये हैं, उनमें ८४ मुख्य हैं। उनमें भी इस मुख्य माने जाते हैं। उनमें भी शिक्षात्मक पद्याचरण विहासन और भजनात्मक को मुख्य माना गया है। इसमें शिक्षात्मक सबसे श्रेष्ठ माना गया है। मिताहारपूजक आत्मस्वाधी होकर जगात्तर बारह वर्ष यदि यथा शिक्षात्मक का अभ्यास किया जाय तो सिद्धि प्राप्त होने सम्भवी है। और इससे अभ्यास से बहतर हजार मासों का मूल्य हो जाता है—

‘सिद्धं चक्षुर्न तत्रा सिद्धं जगन्मैत्रि अनुब्रवीत्।

शेषं तत्राचि च सुखं तिथीत् शिक्षात्मने यदा ॥

इन चार आसनो के स्वरूप का भी परिचय कराया जाता है—

‘बोनिस्वानकमात्रं त्रिभुजवर्धितं कृत्वा दक्षं दिग्बलेत्
मेढ्रं पादमक्षमोक्षं हृदये कृत्वा हनुं सुविश्रमम् ।
स्थाप्यः संनमितेभिर्वीर्यसत्तथाः परयेद् भुवोऽन्तरं
सोऽहोऽप्यवयवमेवैवार्थं सिद्धासनं प्रोच्यते ॥’

—इ बो प्र १५

अर्थात्, मेढ्र (शिख) और गुहा ७ मध्यभाग को बोनिस्वान कहते हैं उसमें बायें पैर की एड़ी को लगाकर और बायें पैर की एड़ी का मेढ्र ७ ऊपर भली भाँति छटाकर रखे हृदय ७ समीप बिभुज (हाड़ी) को छटाकर रखे निम्न होकर बाह्य विषयो से इन्द्रियों को रोककर अचल दृष्टि से होनेों माहों ७ मध्यभाग को देखता रहे, वही मोक्ष के कपाट को मेहन करनेवाला सिद्धासन है। मत्स्येन्द्रनाथ ५ मठानुसार यह लक्षण है। अन्य योगियों ७ मठ से निम्नोद्भूत लक्षण द्रष्टव्य है—

‘मेढ्रावुपरि दिग्बलं सध्वं गुर्वर्धं तथोपरि ।

गुणान्तरात् विविच्य सिद्धासनमिदं किमुः ॥’

अर्थात्, मेढ्र के मूल भाग ७ ऊपर बायें पैर की एड़ी को रखकर, ठसक ऊपर बायें पैर की एड़ी को रखे और सीधा होकर बैठे यही सिद्धासन है। इसीको ब्रह्मासन मुक्तासन, गुतासन आदि भी कहा जाता है। इसमें ठसक कोई आसन नहीं है इत सम्बन्ध में आचार्यों का कहना है—

‘भासनं सिद्धसर्वं न कुम्भः केवलोपमाः ।

न केचनसमा गुप्ता न नादसद्यो ज्ञेया ॥’

पद्मासन-स्वरूप—

‘वामोक्ष्यरी दक्षिणार्धं चरुं संस्थाप्य वाम तथा

दक्षोक्ष्यरी पश्चिमेव विविना कृत्वा कर्माणां रसम् ।

अङ्गुली हृदये विधानं बिभुर्जनासाममाहोक्ष्येत्

एतद्ब्रह्माधिकिवाक्यकारि नमिनां पद्मासनं प्रोच्यते ॥’

वाम ब्रह्मा ७ ऊपर दक्षिण पैर का रखकर और दक्षिण ब्रह्मा के ऊपर वाम पैर को रखे, बाह में पश्चिम विधि से अर्थात् घुड़ की आर दक्षिण हाथ फैलाकर वाम पैर पर रखे हुए दक्षिण पैर ७ झँगूटे को भली-भाँति पकड़कर पुन घुड़ भाग से वाम हाथ फैलाकर दक्षिण पैर पर रखे हुए वाम पाद ७ झँगूटे को दृष्टि तरह पकड़कर बिभुज (हाड़ी) को हृदय में छटाकर नाविका ७ अग्र भाग को देखे। यह नियमी ७ सफ़ल योगों का नाथ करनेवाला पद्मासन है। इसका नियम से सम्पाद करने पर सफ़ल योगों का नाथ होता है। इसीकी वयपद्मासन भी कहत है। जिसमें पीछे झँगूटे को न पकड़ा जाय वह मुक्त पद्मासन है।

विदासन-स्वरूप—

‘गुर्वर्धं तु हृदयस्थानाः सीकण्याः वारवयोः द्विपैत् ।

दक्षिणे सध्वगुर्वर्धं तु वचगुर्वर्धं तु धन्यकैः ॥’

इत्सी तु आत्मोः संख्याप्य त्वाङ्गुलीः प्रमासायं च ।
 व्यासकर्मो विरीकित मासायं सुसमाहितः ॥
 विद्याधर्मं भवेद्वैतत् पृथितं योगिपुङ्गवैः ।
 बन्धप्रितवसन्धानं हृष्टे व्यासबोधमम् ॥

इपय के नीचे सीमनी के दोनों पार्श्वभागों में बायं गुरु को इक्षिप्त में और इक्षिप्त गुरु को बायं में लगावे, बाह में बाँधों के ऊपर हाथ रखके धौगुणियों को पतारकर मुँह खोलकर साधनानी से मातिका के अग्रभाग को देखे। वह बायिबा से पृथित सिद्धासन है। इसके अन्ध्रास से मुख उठुमान और बाहन्वर इन तीन कर्मों का सम्मान होता है।

मन्त्रासन स्वकम्—

गुरुत्वी तु हृष्यत्वायाः सीक्याः पार्श्वयोः विरिद ।
 सन्धं गुरुं तथा धम्मे इत्तगुरुं तु इक्षिप्ते ॥
 पार्श्वं पादौ तु बाहिभ्यां दहं बन्धा मुनिक्रितम् ।
 मन्त्राधर्मं भवेद्वैतत् सर्वव्यापिबिभ्रामम् ॥

इपय के नीचे सीमनी के पार्श्वभागों में बाईं ओर बाय्गुरु और दाईं ओर इक्षिप्त गुरु को लडाकर सीमनी के पार्श्ववर्ती पैरों को दह बाँधकर निमज्ज कम से स्थित रहे वह सप्त व्याधियों का नाश करनेवाला मन्त्रासन कहलाता है।

वहाँ तक चार प्रतिष्ठ आसनों के स्वकम् दिखाकर कम मात मायावाम के निपय में विचार किया जायगा।

मायावाम का वास्तविक पक्ष चित्त की एकाग्रता ही है। मायावातु के पञ्चजन होने के कारण ही चित्त में कञ्जलता आती है। पञ्चस चित्त बाह्या, ध्यान और समाधि का उपवांगी नहीं होता। मायावाम के अन्ध्रास से ही धनैः-धनैः चित्त में एकाग्रता आने लगती है। यद्यपि चित्त के एकाम होना के लिए महर्षि पतञ्जलि ने बहुध-से साधन बताये हैं तथापि सबसे उत्तम, लक्ष्य और सुलभ होने के कारण ही बाह्या ध्यान के पहल मायावाम का ही अन्ध्रसनीय बताया है।

यस्ये वाते यत्तं चित्तं निमज्जे विषयं भवत् ।

योगी स्वास्तुत्वमप्रोति लघो बाधुं निरोधकैत् ॥

—इत्यादि अनेक प्रमाणों से मायावाम को ही सबसे उत्तम स्वैर्य का साधन बताया गया है। एक बात और भी है कि व्याधि-स्थान-संशय आदि को बीच के अन्धरास बताया गया है उनमें मुख्य व्याधि ही है। व्याधि होने पर कोई भी योग नहीं बन सकता। और आसन स्वैर्य के अन्तर विविधत् मायावाम के अन्ध्रास करने पर व्याधि की उत्पत्ति ही नहीं होती, इसलिए मायावाम से योग का मार्ग निर्दिष्ट रहता है। अतः, मायावाम आदर्शक है। एक बात और है कि मुमुम्बा माजी में मायावातु का उद्धार लक्ष्य नहीं होता जबतक माहिधों में व्याप्त मज की विद्युति नहीं होती। इसलिए, मौक्त मेनी, बीदी आदि पदार्थों का विधान इतनीय में किया गया है। पतञ्जलि ने हम बह्मों के बारे में कुछ नहीं कहा। उन्होंने बम निपय के अन्तर आसन और मायावाम को ही महत्त्व दिया है।

इसका तात्पर्य यही हो सकता है कि जो काय पदकर्म से होता है, वह केवल आसन और प्राणायाम के अभ्यास से ही हो जाता है। हठयोगियों को भी यह मान्य है, इसीलिए हठ-योग में भी नाडी-सोधक प्राणायाम का ही पहले उपदेश किया गया है। प्राणायाम की परिभाषा करते हुए पतञ्जलि ने लिखा है—‘आसप्रश्वासयोगसि-
विच्छेदः प्राणायामः।’ अर्थात्, आस प्रश्वास की स्वामाविक निरन्तर प्रवहच्छरीर को गति है, उसका विच्छेद हो जाना या रुक जाना ही प्राणायाम कहा गया है। बाह्य वायु का अन्तःप्रवेश आस है। भीतरी वायु का बाहर निकलना प्रश्वास कहा जाता है। इन दोनों की जो निरन्तर बहन्छरीर स्वामाविक गति है उसका विच्छेद प्राणायाम शब्द का मुख्य अर्थ है। रेचक और पूरक में यद्यपि गति रहती है तथापि स्वामाविक गति का विच्छेद वहाँ भी होता ही है, यह अनुमन-सिद्ध है। इसीलिए, रेचक-पूरक को भी प्राणायाम कहा जाता है।

वस्तुतः, यह बात है कि आसपूर्वक गति का जो अभाव होता है, वह पूरक प्राणायाम है और प्रश्वासपूर्वक गति का जो अभाव होता है, वह रेचक प्राणायाम कहा जाता है। कुम्भक में बाह्य और आन्तरिक दोनों वायुओं का सङ्गोप हो जाता है। जैसे उस छोटे के ऊपर बल देने से चारों तरफ से बल संकुचित हो जाता है। वही इसमें विशेषता है। अब प्राणवायु के बहने का स्थान दिखाना जाता है—
मनुष्यों की बाय नाडी का नाम इडा है, और दक्षिण नाडी का नाम पिण्डरा। इन दोनों के बीच मध्यस्थ रूप से सुषुम्ना का निवास है। इन दोनों नाडियों से ध्वोदस से आगामी ध्वोदस-अर्धन्त निरन्तर वायु का उच्चार होता रहता है। शुक्र पक्ष में पञ्च नाडी से ध्वोदस-काल में वायु का उच्चार शुरू होता है, और कृष्णपक्ष में ध्वोदस नाडी से। इस प्रकार, रात-दिन में २१६ आस-प्रश्वास चलते हैं।

इन संख्याओं का स्पष्टीकरण अक्षपा-मन्त्र के रहस्यों को जाननेवाले योगियों ने मन्त्र-समर्पण के विषय में किया है—

‘अक्षपाणि गणेशाय नमः’ स्वपञ्चमे।

विष्णवे नमः अक्षपाय नमः अक्षपाय विनायके॥

अक्षपमेव शुरवे अक्षपा परमात्मने।

अक्षपात्मने वैश्वदेवेभ्यो नमः॥

तात्पर्य यह है कि बीजाला अक्षपा-मन्त्र का ९ पटी में २१६ बार जो जप किया है उसीका समर्पण उक्त श्लोकों में बताना गया है। पहले विष्णुर्वा यदोरा को १, ब्रह्मा को १, विष्णु को १, महेश को १, शुक्र को १, परमात्मा को १ और आत्मा को १।

इस प्रकार, दिन-रात के २४ घण्टे में जो २१६ बार अक्षपा और अक्षपाय चलता है उसीमें ‘ईश’ की भावना की जाती है। भीतर से बाहर वायु जाने के समय ‘व’ की भावना और बाहर से भीतर आने में ‘अ’ की भावना की जाती है। वही अक्षपा-जप कहलाता है। इससे स्वामाविक होने के कारण और मन्त्रों के समान जप मही किया जाता, इसीलिए इसको अक्षपा कहते हैं। एक बात और भी

वातम् है कि दोनों मादियों से वायु के उद्धारण-कारण में पृथिवी बल आदि तत्वों का भी सम्मेलन संलक्ष्य होता है। उनका ज्ञान उभय पीठ, नील आदि वर्ण-विशेष के द्वारा होता है। उन तत्वों के वर्ण का ज्ञान सूक्ष्म आत्मन्तर इन्द्रि से किया जाता है। तत्वों के बहने का स्थान इस प्रकार है—अग्नि-तत्त्व ऊपर की ओर बहता है और जल-तत्त्व नीचे की ओर। वायु दिवर्ग बहता है और पृथिवी अक्ष-मुद्र में तथा आकाश तत्त्व सर्वत्र बहता है। इसका क्रम इस प्रकार है कि जब नाडी बहने को प्रवृत्त होती है उस समय पहले वायु तत्त्व २ पल तक चलता है। उसके बाद १ पल तक अग्नि-तत्त्व ४ पल तक जल-तत्त्व ५ पल तक पृथिवी तत्त्व उसके बाद १ पल तक आकाश तत्त्व बहता है। इस प्रकार एक नाडी में सब तत्वों के बहने में १५ पल लगते हैं जिसका सम्य-मान ढाई घटी अर्थात् प्रचलित एक मण्डा होता है।

तत्वों के बहने में जो म्यूनाधिक समय लगता है उसका कारण यह है कि पृथिवी में शुद्ध स्पर्श रूप रस और गन्ध के पाँच गुण रहते हैं। प्रत्येक गुण पर १ पल ३ हिताव से ५ पल होते हैं। जब आदि में एक एक गुण घट जाने से १ १ पल कम होते जाते हैं आकाश में जब एक शुद्ध ही गुण रहता है, जिससे उसमें १ ही पल समते हैं। सब तत्वों का पुनः-पुनः पल भी कहा गया है। पृथिवी-तत्त्व के बहने में चित्त की स्थिरता रहती है। जल-तत्त्व में कार्य आरम्भ करने पर फल अविन्न मिश्रता है। अग्नि तत्त्व में चित्त-वृत्ति दौलत रहती है। वायु-तत्त्व में चित्तवृत्ति जलज और आकाश तत्त्व में गम्भीर रहती है। इसी प्रकार, प्रत्येक में श्रमणा स्वैर काम-वासना ताव कोप जलजता और गम्भीरता का भी अनुभव होता है। तत्वों के जानने का उपाय भी योग-शास्त्र में बताया गया है—स्वमात्मन वा सिद्धात्मन पर बैठकर दोनों हाथों के अँगूठों से दोनों कान बन्द करे, दोनों भ्रमरा से दोनों नासिका और दोनों तर्जनी से दोनों आँख अनामिका और कनिष्ठिका से दोनों ओठ दबाकर मुँह बन्द करे। बाद में ध्यान देने पर छोटे-छोटे शिबु मास्त्र परंति उन शिबुओं के वर्ण से तत्वों का ज्ञान करना होता है। पीठवर्ण होने से पृथिवी और श्वेतवर्ण से जल, रक्तवर्ण से तेज इस होने से वायु और वर्णरहित होने से अकाश-तत्त्व समझना चाहिए।

जीता दृष्टी सर्वं श्वेतं तत्तं तेज ब्रह्मवत् ।

स्वानो कानुरात्मनः शिबुमभिपश्यतः ॥

इस प्रकार, उक्त पीठि से तत्वों को समझकर मायावाम के द्वारा वायु का निरोध करने पर विवेक-ज्ञान को आहूत करनेवाला जो पाप-कर्म और उसका मूलभूत अविद्यादि क्लेश है उनका नाश हो जाता है। पाप और उसका मूल कारण अविद्यादि क्लेश ही महामोहक शुद्ध-स्पर्शादि विषयों की लहापता से विवेकज्ञानशील बुद्धि-तत्त्व को आहूत किये रहते हैं। ये अविद्यादि क्लेश बुद्धि-तत्त्व का आच्छादन ही नहीं करत किन्तु अकर्तव्य कराने में भी नियोजित करते रहते हैं। मायावामों के नियमपूर्वक अभ्यास करने पर क्लेश दुर्बल होठ-होते अपना कार्य करने से असमर्थ हो जाते हैं और प्रतिपक्ष धीरे होने लगते हैं। कर्म का नाशक होने के कारण ही

प्राणायाम को तप भी कहा जाता है। तप्त कृष्ण, चाम्पायण आदि जो तप है वे केवल पाप कर्म का ही नाश करते हैं, और प्राणायाम-रूप जो तप है उससे कर्म क मूलभूत अविद्या आदि क्लेशों का भी नाश होता है। इसीलिए, शास्त्रों में कहा है—‘न तपः प्राणायामात्तरम्’ अर्थात् प्राणायाम से बढ़कर कोई तप नहीं है। महात्माओं ने कहा है—
‘ब्रह्मते ध्यायमानां भास्वतां हि यथा मत्ताः।’

प्राणायामैस्तु ब्रह्मते तद्विद्विषयाः मत्ताः॥’

अर्थात्, जिस प्रकार सुवर्ण आदि धातुओं को अग्नि में तपाने से उष्ण मूल प्राप्त होते हैं, उसी प्रकार प्राणायाम से इन्द्रियों के मूल नष्ट हो जाते हैं और प्रकाश क आवरण भी क्षीय हो जाते हैं। पतञ्जलि ने लिखा है—‘ततः क्षीयत प्रकाशावरणम्’। वह प्राणायाम का अवान्तर फल है। मुख्य फल तो चारणा के लिए योग्यता प्राप्त करना है। जब यम, नियम, आसन और प्राणायाम के नियमपूर्वक अनुष्ठान से योगी का मन संस्कृत हो जाता है तभी वह चारणा का अधिकारी होता है। प्राणायाम के बिना मन संस्कृत नहीं होता और मन क संस्कार के बिना चारणा इष्ट नहीं होती। प्राणायाम के बिना चारणा करने की योग्यता ही नहीं आती। चारणा क लिए योग्यता की प्राप्ति ही प्राणायाम का मुख्य प्रयोजन है।

यम नियम आसन, प्राणायाम प्रत्याहार, चारणा ध्यान और समाधि योग के इन आठ अङ्गों में चारणा, ध्यान और समाधि ये तीनों योग के अन्तरङ्ग अङ्ग हैं। इन्हीं की संज्ञा संयम है। संयम से ही योग की सिद्धि होती है। प्रत्याहार क बिना संयम हो नहीं सकता। इसलिये, प्रत्याहार की धारणा अत्यन्त आवश्यक है। शब्द स्पर्श रूप और रसादि को विषय है उनमें कुछ तो रक्षणीय होने के कारण राग के प्रयोजक हैं। कुछ कोपनीय होने से द्वेष क प्रयोजक हैं और कुछ मोहनीय होने से वैचित्र्य अथवा मोह क प्रयोजक। तत्तत् विषयों में इन्द्रियों की को प्रवृत्ता (अनुगामिता) है, वही विषयावृत्ति है। इन्द्रियों का प्रवाह विषयों की ओर ही नियमेन होता रहता है वही इन्द्रियों की विषय प्रवृत्ता है।

विषयों की ओर से इन्द्रियों को निर्बिकार आत्मा म आवृत्त चित्त के अनुकारी कर देना ही प्रत्याहार है। प्रश्न यहाँ यह उपस्थित होता है कि इन्द्रियों का प्रवाह बाह्य शब्दादि विषयों में होना यदि स्वाभाविक है तो ये आन्तर चित्त की अनुकारिणी कैसे हो सकती हैं ? इसका उत्तर यह है कि इन्द्रियों का वस्तुतः चित्त-स्वरूपानुकार नहीं होता किन्तु चित्तानुकार क लक्षण होने में ही तात्पर्य है। जब चित्त निरोप के अतिमुक्त हो जाता है तब इन्द्रिया का भी प्रयत्न के बिना ही निरोप हो जाता है। यही इन्द्रियों का चित्तानुकार है। इसीलिए, प्रत्याहार के लक्ष्य में साधनार्थक ह्य शब्द का प्रयोग पतञ्जलि ने किया है—

‘ह्यविषयाग्रप्रयोगे तति चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः।’

—पा सू १।५४

यहाँ सादृश्य यह है कि जब चित्त का निरोप हो जाता है तब इन्द्रियों का भी विषय स सम्मन्व्य घट जाता है। विषयों म सम्मन्व घटना ही इन्द्रियों का

विद्यानुकार है और यही प्रत्याहार है। अर्थात् विद्य क निरोध में इन्द्रियों को विषय से विमुख करने के लिए प्रत्यक्षान्तर की आवश्यकता नहीं होती। विद्य प्रकार, मधुमन्त्रियों की रानी का उड़ जाने पर सब मधुमन्त्रियों स्वयं उड़ने लगती हैं ठीकी प्रकार विद्य के निरोध होना पर इन्द्रियों का भी निरोध स्वयं हो जाता है। विष्णु पुराण में भी लिखा है—

‘अवधारिष्वनुरागानि विपुलाकाणि योगवित् ।

कुर्वाणिविद्यानुकारीधि प्रत्याहारपरम्परा ॥

अवस्था परमा देव वाचतेति यथात्मनाम् ।

इन्द्रियाणामवधारितैर्न बोधी योगसाधक ॥

अब बहिरङ्ग साधनों के बाद अन्तरङ्ग साधनों में क्रम-बद्ध चारणा का निवेदन किया जायगा। आत्म्यन्तर का बाध किसी एक देश में विद्य का स्थिरकरण चारणा का अर्थ है। मूलाधार, नाभिस्थल, हृदय पुच्छरीक, मासिका का क्रम-बद्ध और लगातार आदि आत्म्यन्तर विषय कहे जाते हैं और हिरण्यवर्ग इन्द्र आदि देशगण्य वा उनकी प्रतिमा बाध विषय कहे जाते हैं। विद्य देशनिरोध में चारणा की जाती है वही ध्यान का आचार होता है। पतञ्जलि ने कहा है—‘देशान्धमिच्छन् चारणा’, अर्थात् देशनिरोध में विद्य का एक सम्मन्व ही चारणा है। अन्वय भी कहा है—

‘ह्यनुच्छरीके बाध्या वा मूर्ति पर्वतमल्लिके ।

एवमादिप्रदेशेषु चारणा विद्यवन्धवत् ॥’

पुराणों में लिखा है—

‘मातात्मनेव पवने प्रत्याहारोऽप्येन्द्रियवत् ।

करीकुलं ततः कुर्वाणिविद्यस्त्वं शुभात्मने ॥

—वि. पु. १।१।१०

तात्पर्य यह है कि प्राणायाम से वायु को और प्रत्याहार से इन्द्रियों को बन्ध में करके ह्रम आत्म्य में विद्य को स्थिर करे।

चारणा के बाद ध्यान की स्थिति आती है। मूर्ति पतञ्जलि ने लिखा है—‘तत्र मत्त्वैकतानता ध्यानम्। अर्थात्, व्यवहार विद्यवृत्ति की एकाग्रता ही ध्यान है। विद्यवृत्ति का निरन्तर प्रवाह एक ही दिशा में हो और किसी अन्य विषय की ओर न हो, उस अवस्था को ध्यान कहते हैं। व्यवहार वृत्ति की एकाग्रता को ही ध्यान की उंचाई की जाती है। निष्कृष्टपुराण में आया है—

‘तत्र मत्त्वैकतानता ध्यानमिति विद्यवृत्तिः ।

तद्व्याप्यं प्रतीतिरङ्गः सत्त्वित्तिव्याप्यो मूष ॥’

तात्पर्य यह है कि विषयान्तर की ओर से ध्यान-युग्म को अवधारण वृत्ति प्रवाह है उंचीका माय ध्यान है। दीर्घकाल-पर्यन्त निरन्तर अवधारण के योगान्तर करने से समाधि व प्रतिपत्ती आदि ‘बौद्धों का नाश हो जाता है। अस्मात्-वैराग्य के एक होने से मधुमती, मधुमतीका विद्याका और ज्योतिष्मती इन चार विधियों की कथना मन्ति होती है।

सिद्धिचतुष्टय और प्रकृति-कैवल्य

श्रुतम्मरा नाम की जो समाधि विधि है, उसीको मधुमती भी कहते हैं। जहाँ रजोगुण और तमोगुण का सेश भी नहीं है जहाँ बुद्धिस्थ केवल सुखप्रकाशमय है और जहाँ सत्य का स्वच्छ प्रकाश है और प्रकाश है जहाँ श्रुतम्मरा नाम की प्रज्ञा-समाधि से उत्पन्न विधि 'मधुमती' कही जाती है। मगवान् पतञ्जलि ने लिखा है—'श्रुतम्मरा तत्र प्रज्ञा' (या सू. १।४८)। अर्थात्, अर्ध्यात्म प्रसाद होने पर समाधिस्थित योगी की जो एक प्रकार की विशुद्धि उत्पन्न होती है उसीका नाम श्रुतम्मरा है। 'श्रुत तस्य विमर्शि = धारयति इति श्रुतम्मरा' अर्थात् सत्य का धारण करनेवाली जो प्रज्ञा है उसीको श्रुतम्मरा कहते हैं। श्रुतम्मरा को ही मधुमती कहते हैं। द्वितीय कक्षा के योगियों को यह प्रज्ञा होती है। योगी चार प्रकार के होते हैं—(१) प्राथमकस्थिक (२) मधुमूढिक, (३) प्रज्ञाब्धोति और (४) अतिक्रान्तमावनीय। जिसका ज्ञान पूर्णतः परिपक्व नहीं है वह प्राथमकस्थिक है। जिसकी प्रज्ञा श्रुतम्मरा हो गई वह द्वितीय अर्थात्, मधुमूढिक है। तीसरा प्रज्ञाब्धोति, जो पर-वैराग्य से सम्पन्न है। चौथा है अतिक्रान्तमावनीय जिसका कोई भी लक्ष्य शेष नहीं रहता। जिसमें मनोवित्तादि की प्राप्ति हो, वह मधुमतीका है। पतञ्जलि ने कहा है—'मनोवित्त्वं विकल्पमावा प्रबान वयम्। मन ये लहश शरीर का भी उत्तम गति प्राप्त होना मनोवित्त्व कहलाता है। इस अवस्था को प्राप्त योगी जहाँ जाये, मन की तरह, वा चकता है।

शरीर की अपेक्षा के बिना ही इन्द्रियों का अमिश्रित देहों में जाना विकरल माव है। इस अवस्था में बैठा हुआ योगी वर वा स्पर्शित वस्तुओं को भी देख-सुन लेता है। कार्य-कारण अर्थात् प्रकृति-महत्त्वादि के उत्तर बलिष्ठ प्राप्त करना प्रबान वय कहलाता है। इस अवस्था को प्राप्त योगी सकल भूत और मौलिक पदार्थों को अपनी इच्छाशक्ति से ही उत्पन्न करता है। ऐसे योगी को प्रज्ञाब्धोति कहते हैं। इन्द्रियों के स्वस्म के बय से ही इन्द्रियों के कारण का वय होता है। कारणपक्षक पाँच अनेन्द्रियाँ हैं। प्रत्यक्ष स्वस्म अस्मिता अन्वय और अर्थवत्त्व—यही पाँच प्रत्यक्ष पञ्चस्वस्म कहे जाते हैं। निश्चय अमिमान लक्ष्य दर्शन और धन्य—ये पाँच वृत्ति हैं, इन्हीं का नाम प्रत्यक्ष है।

एकादश इन्द्रियों को स्वरूप कहते हैं। अस्मिता बुद्धि और अहङ्कार को कहते हैं। कारण के अनुलग्नमान का नाम अन्वय है। जैसे बट में युक्तिका। मनोवित्त्वादि को सिद्धियाँ हैं उनकी मधुमतीका संज्ञा कभी है, इसके ऊपर विचार करते हुए महर्षि ने कहा है कि जिस प्रकार मधु के प्रत्येक कण में माधुर्य होता है उसी प्रकार, प्रत्येक मनोवित्त्वादि में मधुर स्वाद प्रतीत होता है।

विशेषाति विधि उसको कहते हैं जिसमें साधक प्रकृति और पुरुष का मर समझ लेता है और सर्वकत्व प्राप्त कर लेता है। प्रकाशात्मक और अप्रकाशात्मक दो प्रकार के पदार्थ होते हैं। प्रकाशात्मक इन्द्रियाँ हैं। इन्द्रियों के नियम को शब्द स्पर्शादि और उनके आत्मन को धृतिवी आदि पदार्थ हैं उनको अप्रकाशात्मक कहते हैं।

प्रकाशात्मक और अप्रकाशात्मक इन दोनों पदार्थों में ऊपर पूर्व आदिपक्ष होना और सम पदार्थों में अपनी इच्छा के अनुसार व्यवहार करने का सामर्थ्य प्राप्त होना विशेषाधिकार है।

विशेषाधिकार में निम्नलिखित पदार्थों का साक्षात्कार एक ही काल में हो जाता है। यही सर्वसाधुत्व है। पतञ्जलि ने भी कहा है—“विशेषाधिकारो ज्योतिष्मतीः” अर्थात्, योग से उत्पन्न जो साक्षात्कार है उसके द्वारा अन्तःकरण की वृत्ति का ज्योतिष्मती कहते हैं। शोक की नाशिका होने के कारण इसे ही विशेषाधिकार कहते हैं।

विशेषाधिकार में संस्कार मात्र ही योग है वह संस्कारयोगाधिकार है। विशेषाधिकार और संस्कारयोग ने दोनों विभिन्न वस्तुएँ कहाँ के योगियों को प्राप्त होती हैं। सभी वृत्तियों के प्रत्यक्षमय विशेष में परवैराग्य के आश्रय से जब जाति धातु और योग के बीच समझ हो जाते हैं अविद्या आदि क्लेश निश्चय हो जाते हैं अतन्मयाव समाधि की उपलब्धि हो जाती है और जिसमें संस्कार मात्र ही योग रह जाता है तब इस प्रकार की योगिनी विशेषाधिकार है उसीको संस्कारयोगाधिकार कहते हैं। पतञ्जलि ने भी कहा है—“विराम प्रत्ययाऽन्वातपूर्वः संस्कारयोगोऽप्यहं” (योग सू. १।१८)। अर्थात्, उत्पन्नरूपा जो सात्त्विकी विषयवृत्ति है उसका भी विराम हो तथा ऐसी वृत्ति विशेषाधिकार जिसमें संस्कारमान योग रहता हो और जो अतन्मयाव से निश्चय हो, वह अतन्मयाव है। ‘संस्कारयोग’ कहने से अन्वातपूर्व से इसमें मेह वर्जित होता है। अतन्मयाव समाधि में पुनरुत्पन्न के लिए वृत्ति के न रहने पर भी वृत्ति का संस्कार रहता है और मोक्ष में विश्रुति के अन्तर्गत विराम होने के कारण संस्कार भी नहीं रहता। यही अतन्मयाव के अन्तर्गत विशेषता है। इस प्रकार सर्वगत विराम उत्पन्न करनेवाले योगियों के जो क्लेश बीज हैं वे होने वाले ज्ञान के बीज की तरह काबोत्पादन में अतन्मय होकर मन के साथ ही विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार, क्लेश-बीज रूप कर्मात्मकों के अपने कारण में विलीन हो जाने पर प्रकृति और पुरुष का मेह साक्षात्कार-रूप को विवेक स्थापित है उसका आविर्भाव होता है। बाद में वैश्व-वैश्व विवेक-स्वाप्ति का परिपाक होता है वैश्व-वैश्व शरीर और इन्द्रियों का अपने कारणप्रधान में लय हो जाता है। यही प्रकृति का कैवल्य है।

पुरुष-कैवल्य

एकात्मिक का ही नाम कैवल्य है। प्रकृति के कार्यभूत महत्त्वानि के विलय होने से और पुरुष के साथ प्रकृति का आत्मनिक वियोग होने से ही प्रकृति का एकात्मिक शिख होता है। पुरुष का कैवल्य यह है कि आत्मा अपने समस्त भौतिक स्वरूप को छोड़कर अपने मूल स्वरूप में स्थित हो जाय। इस कैवल्य के अनन्तर आत्मा का बुद्धि उत्पन्न न कभी सम्भव नहीं होता। पतञ्जलि ने दो प्रकार की वृत्ति बताई है—

उपनिर्वाह्यानां गुणानां प्रतिपत्तयः कैवल्यं स्वकामनिष्ठं वा चिन्तितम्।

—योग सू. ४।१४

अभिप्राय यह है कि महत्त्व से सूक्ष्मभूत-पर्यन्त को कुछ भी लिङ्गशरीर आदि गुण्य है, वे पुरुष के मोगोपकरण हैं। वे जब कृतकार्य हो जाते हैं, तब पुनर्प्राप्तगुण्य हो जाते हैं। उसी समय वे अपने कारण में लीन होकर प्रतिप्रसव की संज्ञा प्राप्त करते हैं। बुद्धि-तत्त्व के साथ आत्मा का सम्बन्ध घूट जाने के कारण आत्मा अपने मूल असङ्ग निर्दोष-स्वरूप में अब अवस्थित हो जाता है, तब उसीको पुरुष का कैवल्य कहा जाता है।

इस प्रकार के कैवल्य के बाद पुनर्जन्म नहीं होता; क्योंकि कारण के अभाव में फल का होना असम्भव है। 'कारणान्नात् कार्त्तमात्रः।'

योग-शास्त्र के चार व्यूह

जिस प्रकार, त्रिकुटि-शास्त्र में योग, योगहेतु आरोग्य और मोक्ष (औपम्य) ये चार व्यूह हैं, उसी प्रकार योग-शास्त्र के भी चार व्यूह माने जाते हैं—संसार, संसारहेतु मोक्ष और मोक्षोपाय। बुद्धिमय संसार है। प्रधान पुरुष का संयोग बुद्धिमय संसार का हेतु है। प्रधान पुरुष के संयोग की आत्यन्तिक निवृत्ति ही मोक्ष है। और उसका उपाय है—सम्बन्ध दर्शन। प्रकृति और पुरुष के स्वाभाविक भेद का साक्षात्कार ही सम्बन्धदर्शन है।

सांख्य-दर्शन

सांख्य-शास्त्र २ अमरवाक्य मगधाम् कथित है। सांख्य-शास्त्र में संक्षेपता लक्षो ५ चार प्रकार माने गये हैं—(१) प्रकृति (२) प्रकृति विकृति उभयार्थक (३) केवल विकृति और (४) अनुभवार्थक^१। केवल प्रकृति को ही मूल प्रकृति या प्रधान कहते हैं। क्योंकि यही एकल प्रपञ्च का मूल कारण है। प्रकृति शब्द की व्युत्पत्ति है— 'प्रकर्षेण करोति=कार्यमुत्पादयति इति प्रकृतिः'^२ को अपने स भिन्न तत्त्वान्तरों को उत्पन्न करे, यही प्रकृति है। यहाँ प्र शब्द से जो प्रकर्ष प्रतीत होता है वह तत्त्वान्तर रम्यक^३ ही है। यहाँ शब्दा होती है कि मृत्तिका घट की प्रकृति है, इस प्रकार का व्यवहार लोक में देखा जाता है परन्तु मृत्तिका से भिन्न घट कोई तत्त्वान्तर नहीं है फिर भी मृत्तिका को घट की प्रकृति क्यों कहते हैं। इसका समाधान यह होता है कि घटति मृत्तिका घट की प्रकृति वस्तुतः नहीं है तथापि प्रकृति शब्द में प्रकर्ष की अतिवृत्ता से केवल उपादान-कारण को ही प्रकृति मानकर ठक व्यवहार किया जाता है। इससे यह निश्चय हुआ कि अपने से भिन्न तत्त्वान्तर को जो उत्पन्न करे, यही प्रकृति का सामान्य लक्षण है।

ठक प्रकृति का लक्षण आठ लक्षों में ही बरता है। प्रधान महत्त्व अद्वन्द्व, शब्द स्वयं कम एक और मगध न ही आठ लक्ष हैं। इनमें शब्द, स्वयं आदि पञ्चतन्मात्र कहे जाते हैं। प्रधान से महत्त्व की उत्पत्ति होती है। महत्त्व प्रधान से भिन्न तत्त्व माना जाता है इसलिए तत्त्वान्तर का उत्पादक होने का कारण प्रधान महत्त्व की प्रकृति है और महत्त्व प्रधान की विकृति^४। प्रधान किसीसे उत्पन्न नहीं होता और प्रधान स ही एकल प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है। इसीलिए प्रधान को मूल प्रकृति कहते हैं। महत्त्व से अद्वन्द्व और अद्वन्द्व स पञ्चतन्मात्र उत्पन्न होते हैं। इसलिए, महत्त्व अद्वन्द्व की प्रकृति और प्रधान की विकृति सिद्ध होता है। अद्वन्द्व महत्त्व की विकृति और पञ्चतन्मात्र की प्रकृति है। पञ्चतन्मात्र से पञ्चमूर्तों की उत्पत्ति है। पञ्चमूल पञ्चतन्मात्र से भिन्न तत्त्वान्तर हैं इसलिए पञ्चतन्मात्र पञ्चमूर्तों की प्रकृति और अद्वन्द्व की विकृति सिद्ध होते हैं। महत्त्व अद्वन्द्व और पञ्च तन्मात्र से साठ लक्ष प्रकृति-विकृति उभयार्थक कहे जाते हैं। पञ्चमूल पञ्चतन्मात्र पञ्चमूर्त और मगध न सोलह लक्ष एकल विकृति-मात्र हैं। क्योंकि इनसे किसी तत्त्वान्तर की उत्पत्ति नहीं होती।

प्रकृति का स्वरूप का विवेचन

मूल प्रकृति का स्वयं विगुणार्थक है। तत्त्व एक तन्मात्र—इन तीनों गुणों की जो तन्मात्र-वर्णा है उलीका माय प्रधान मूलप्रकृति और अमर्यक है। तन्मात्रवर्णा

१. प्रकृति और विकृति दोनों से भिन्न। २. जो अपने से भिन्न दूसरे तत्त्व को उत्पन्न करे। ३. उत्पन्न होनेवाले कार्य की विकृति होती है।

होने का कारण ही यह सत्य है, यह रज है, यह तम है, इस प्रकार का व्यवहार इसमें नहीं होता और इसमें क्रिया भी नहीं होती। इसलिए, ये तीन सत्य नहीं माने जाते। यह त्रिगुणात्मक एक ही सत्य माना जाता है।

सत्य रज और तम ये तीनों वस्तुतः ब्रह्मरूप ही हैं, गुणरूप नहीं। यहाँ शङ्का यह होती है कि यदि सत्य, रज और तम ये ब्रह्मरूप हैं तो लोक और शास्त्र में इनका गुण-शब्द से व्यवहार क्यों किया जाता है? इसका समाधान यह है कि ये तीनों पुरुष के भोग-साधन-मात्र हैं। इसलिए, गुणीभूत होने के कारण गुण-शब्द से इनका व्यवहार किया जाता है। वस्तुतः, गुण नहीं हैं। क्योंकि वे गुण से भिन्न ही गुणी का स्वरूप होता है। मग्न से भिन्न पृथिवी का गुण मग्न होता है। परन्तु, यहाँ ऐसा नहीं है। यहाँ तो सत्य, रज तम इनसे भिन्न प्रकृति का कोई स्वरूप ही नहीं। ये तीनों प्रकृति वे स्वरूप ही हैं, धर्म नहीं। इसीलिए, व्यवहार ने सांख्य-मनन में लिखा है—‘सत्त्वादीनामस्तत्त्वमेवैव तद्रूपत्वात्’, अर्थात् सत्त्वादि तद्रूप होने के कारण प्रकृति का धर्म नहीं है।

अब यहाँ तीसरी शङ्का यह होती है कि यदि सत्त्वादि प्रकृति के गुण नहीं हैं, तो ‘प्रकृतेः क्रियमाद्यानि गुणैः कर्माणि सर्वथा’, इस प्रकार गीता आदि स्थलों में सत्य, रज, तम का ‘प्रकृति के गुण’ शब्द से जो व्यवहार किया गया है, उसकी प्रकृति किस प्रकार होगी? इसका उत्तर में यह कहा जाता है कि जिस प्रकार बृद्धों का समुदाय से भिन्न कोई बन नहीं है, किन्तु बृद्ध-समुदाय को ही बन कहा जाता है, उसी प्रकार बन के ये बृद्ध हैं इस प्रकार का व्यवहार लोक में प्रचलित है। इसी प्रकार, सत्त्वादि के अतिरिक्त प्रकृति के न होने पर भी प्रकृति के सत्त्वादि गुण हैं, इस प्रकार का व्यवहार भी शास्त्रकारों ने किया है।

अब यहाँ तीसरी शङ्का यह होती है कि यदि सत्त्वादि प्रकृति के स्वरूप हैं तो ‘सर्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसम्भवाः’, इस गीता-वाक्य में प्रकृतिसम्भवाः यह जो सत्त्वादि का विशेषण दिया गया वह किस प्रकार उद्भूत होगा? क्योंकि सत्त्वादि के अतिरिक्त तो प्रकृति कोई है नहीं जिससे इनकी उत्पत्ति विद्य हो।

इसका समाधान यह होता है कि प्रकृति के स्वरूपभूत जो सत्य, रज, तम हैं उनका यहाँ प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु सत्त्वादि की साध्यावरणों की प्राप्त को मूल प्रकृति है, उत्तम उत्पन्न का वैपम्यावरणों की प्राप्त काव आदि गुण हैं उन्हीं का यहाँ प्रत्यक्ष है। वे ही वैपम्यावरणान् सत्य रज तम महत्सत्त्व के कारण होते हैं। उन्हीं की उत्पत्ति उपर्युक्त गीता-वाक्य में बताई गई है। मूलप्रकृति के रजस्तम साध्यावरणों को काव रज तम है वे तो नित्य हैं उनकी उत्पत्ति मानने में प्रकृति के नित्यस्वरूप की अनिधि

१ दर्शन के अन्तः। सत्य रज तम इन तीनों में सांख्य के सत्य-रज-तम-धर्म का कारण लक्ष्यमान होने से जो अतिरिक्त-गुण उत्पन्न होता है। अन्तर्गत गुणों का गुण का गुण है और अन्तर्गत गुण का गुण है अन्तर्गत अन्तर्गत की उत्पत्ति ही होती है, अन्तर्गत अन्तर्गत अन्तर्गत है।

हो जायगी। वे तीनों गुण म्यूनार्थिक माना न होकर जब मूल प्रकृति में धीम का उद्धार करत हैं तब इसी से महत्त्व की उत्पत्ति होती है। बहुत से लोग इसको तत्त्वाम्बर भी मानते हैं जिसको मिलाकर २८ तत्त्व होते हैं।

गुणों के स्वभावों का विचार

सत्यं ब्रह्म प्रकाशकमिहमुपलब्धं ब्रह्म रजः।

गुरुवरचक्रमेव तमः प्रदीपवत्कार्यतो वृत्तिः ॥

—सौख्यविराट्

तत्त्व का स्वभाव जसु और प्रकाशक होता है। रज का स्वभाव ब्रह्म होता है। तम गुण और आधारक करनेवाला होता है। तत्त्वगुण और तमोगुण में स्वामात्मिक क्रियाशीलता नहीं होती। जब रजोगुण का अंश उभमें मिलता है तभी वह उत्पन्न होता है। अर्थात्, तत्त्व जसु होने से ही प्रकाशक होता है रज उत्पन्न होने के कारण ही अपने अपने कार्य में प्रवर्तक होता है और तम जसु होने से ही आन्धकार होता है।

प्रकृति के स्वरूपमूल को तत्त्व रज और तम हैं वे प्रत्येकदा अनेक प्रकार के होते हैं। कोई अल्प परिमाणवाले और कोई विषु परिमाणवाले होते हैं। केवल मध्यम परिमाणवाले नहीं होते क्योंकि मध्यम परिमाण मानने से बटादि के समान सावधान होने से अनित्य होने लगेंगे जो इनके सिद्धान्त के प्रतिकूल है। मूल प्रकृति से उत्पन्न को कैदमापत्तापन्न उत्पत्ति हैं वे मध्यम परिमाणवाले भी माने जाते हैं। अतः, उत्पत्ति अनेक प्रकार के सिद्ध होते हैं।

यहाँ एक शङ्का होती है कि यदि उत्पत्ति अनेक प्रकार के हैं तो तीन ही क्यों कहे जाते? इसका समाधान यह होता है कि विद्य प्रकाश वैशेषिकों के मत में वृत्ति, रज आदि द्रव्यों में प्रत्येक के—नित्य, अनित्य शरीर, इन्द्रिय और विषय के भेद से—अनेक प्रकार के होने पर भी, वृत्तिवत्त्व आदि द्रव्य-विभाजक उपाधि के मब होने से मब ही द्रव्य माने जाते हैं। उसी प्रकार गुणत्व-विभाजक तत्त्वत्व, रजत्त्वादि उपाधि के तीन ही होने से गुण तीन ही हैं। इस प्रकार का व्यवहार बौद्ध में होता है।

सांख्यदर्शनविशेष में 'अद्वैतप्रकृतयः' एवं न ऊपर तत्त्व रज और तम के अनेक प्रकार न बर्णन बताये गये हैं। जैसे—तत्त्व का मूल प्रकृतता और प्रकाश; रज का गुण कालुष्य-महति और तम का मोह, आधारक तथा लज्जम्। इस प्रकार, तत्त्व मुक्तात्मक रज मुक्तात्मक और तम मोहात्मक कहा जाता है।

मूल प्रकृति का स्वकर्म ब्रह्मणि प्रत्यक्ष-असाध्य का विषय नहीं है तथापि अनुमान प्रमाण से इसकी सिद्धि की जाती है। अनुमान का प्रकार इस प्रकार होता है—महत्त्व में लेकर मौलिक प्रपञ्च पर्यन्त विद्यमान दृश्यमान कार्य हैं वे तब गुण-गुण-मोहात्मक और उत्पन्न होनेवाले कार्य हैं। इसलिये, इसका कारण कोई अवश्य होता और वह गुण गुण और मोहात्मक ही होया यह सिद्ध होता है। क्योंकि बिना कारण के कार्य होता नहीं, और कारण में जो गुण पाते हैं वे ही कार्य में उत्पन्न होते हैं;

उपनिषद् विद्वान्त्व भी है कि 'कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते।' महात्मा कहकर प्रत्यक्ष गुण-गुण-मोहात्मक देखे जाते हैं, इसलिए इनका कारण भी गुण-गुण-मोहात्मक प्रत्यक्ष ही सिद्ध होता है। जो जो गुण-गुण-मोहात्मक कार्य हैं, वे सब गुण-गुण-मोहात्मक कार्य के परिणाम हैं। जैसे—ब्रह्मादि कारण के परिणामभूत शय्या और आसनादि।

यहाँ यह आश्चर्य होती है कि शय्या और आसन का जो दृष्टान्त दिया जाता है, वह भ्रम नहीं होता। कारण यह है कि शय्या आसनादि भ्रमादि के साधनमात्र हैं, सुखादिस्वरूप नहीं हैं। क्योंकि सुख, दुःख और मोह ये सब अन्तःकरणविशेष-रूप मन के धर्म होते हैं, विषय के धर्म नहीं हो सकते।

इसका उत्तर यह होता है कि मन में जो सुख दुःख और मोहादि धर्म हैं वे कारणगुणपूर्वक ही होते हैं। इसलिए, मन की परम्परया कारणीभूत जो मूलप्रकृति है उसमें सुख दुःख, मोहादि धर्म को अवश्य मानना होगा। क्योंकि जो गुण कारण में नहीं रहते, वे कार्य में आते ही नहीं। इसी सिद्धान्त से मूलप्रकृति में रहनेवाले सुख दुःख और मोहादि जो धर्म हैं वे ही उक्त व्यास^१ से अपने कार्यभूत मन में जिस प्रकार सुख दुःख मोहादि के आरम्भक^२ होते हैं उसी प्रकार अपने कार्यभूत पञ्चमहाभूतों में भी सुख, दुःख और मोह के आरम्भक होते हैं। इस प्रकार, मौलिक विषयों में भी गुण-गुण-मोहादि सिद्ध होते हैं। इसीलिए, धर्म और धर्मों में अनेक विवेका से शय्या और आसनादि का जो दृष्टान्त दिया गया है वह अप्रसक्त नहीं होता।

एक बात और है कि जिस प्रकार घट-रूप, पट-रूप इस प्रकार की प्रतीति होती है, उसी प्रकार चन्दन गुण स्त्री-गुण इस प्रकार की भी प्रतीति होती ही है इससे भी विषयों में सुख दुःखादि की सिद्धि अवश्य हो जाती है। जिस प्रकार 'आयुर्वैद्य' में आयु के साधन होने से आयु को आयु माना गया है उसी प्रकार सुखादि के साधन होने से विषयों को सुख, दुःख और मोहात्मक मानना समुचित ही है।

महत्तत्त्व-विवेचन

जिन आठ तत्त्वों का प्रकृति शब्द का वाच्य मानते हैं उनमें द्वितीय का नाम बुद्धि-तत्त्व है; इसीको महत्तत्त्व भी कहते हैं। धर्म, ज्ञान, वैराग्य ऐश्वर्य आदि उत्कृष्ट गुण इसीमें पाये जाते हैं। इसलिए, यह महत्तत्त्व है। यद्यपि इसमें उत्तर एव और तम ये तीनो गुण रहते हैं, तथापि तत्त्व की प्रधानता रहती है एव और तम विरोधित रहते हैं। महत्तत्त्व के परिणामविशेष^३ बुद्धि मन और अहङ्कार हैं। हम तीनों को ही अन्तःकरण कहा जाता है। अन्तःकरण जिस समय निश्चयात्मक बुद्धि के रूप में परिणत होता है उस समय उसे बुद्धि कहते हैं। अविमानात्मक बुद्धि के रूप में परिणत अन्तःकरण को अहङ्कार कहते हैं और लघुलघु विषय तथा संशयात्मक बुद्धि में परिणत अन्तःकरण को मन कहा जाता है। मन बुद्धि और अहङ्कारात्मक जो अन्तःकरण रूप बुद्धि है उसीकी अनुसारावस्था महत्तत्त्व है।

जिसे प्रकार प्रधान म ललादि गुणों के म्यूनाभिन्त्य से अनेक प्रकार के भेद किये गये हैं उसी प्रकार महत्त्व म भी अनेक प्रकार के भेद सिद्ध होते हैं। ब्रह्मा से स्थावर-मर्बस्त जितने जीव माने गये हैं उनमें प्रत्येक का एक-एक उपाधिभूत महत्त्व माना गया है। यद्यपि सब बुद्धि-लक्षों में सब अंश प्रधान रहता है तथापि कहीं रमोगुण अधिक उद्भूत रहता है और सब तथा तम सिरोहित रहते हैं। कहीं सब और तम ही उद्भूत रहते हैं और सब सिरोहित।

ब्रह्मा की उपाधिभूत बुद्धि में रमोगुण ही अधिक प्रकट रहता है और सब-तम सिरोहित रहते हैं। निष्णु और मोक्ष में क्रमशः सब और तम अधिक रहते हैं और अल्प सिरोहित रहते हैं। किसी-किसी बुद्धितत्त्व म तो रमोगुण और रमोगुण इतने अधिक होते हैं कि वहाँ सब अंशतः रहता हुआ भी नहीं के बराबर प्रतीत होता है। इत्यदि, वह महत्त्व शब्द का वाच्य होता हुआ भी अल्प अज्ञान, अवेद्यमान अनेकबर्ण आदि अनेक दुर्गुणों से युक्त होता है। इस प्रकार की बुद्धिवासे मनुज वर्माचरण से निराकुल विमुक्त रहते हैं।

अहङ्कार-विचार

अब अहङ्कार के विषय में विचार करते हैं। महत्त्व से अहङ्कार की उत्पत्ति होती है। बुद्धि-विरोध का ही नाम अहङ्कार है। अहन्ता (अहमाकार), इहन्ता (इहमाकार) बुद्धि को ही बुद्धि-विरोध कहते हैं। अहन्ता के बिना इहन्ता का उदय नहीं होता। इत्यदि, अहन्ता बुद्धि-विरोधभूत अहङ्कार की उत्पत्ति हुई। वह पुरातन तत्त्व है। महत्त्व के समान अहङ्कार के भी ललादि गुणों के उत्कर्षाधिक्य से तीन प्रकार के भेद होते हैं। सात्विक को वैकारिक राजस को वैश्व और तामस को भूवादिक भी कहते हैं। वहाँ रमोगुण और रमोगुण को दबाकर सबगुण ही उत्कृष्ट रहता है वही सात्विक अहङ्कार की स्थिति है। सात्विक अहङ्कार राजस की सहायता से प्रवृत्तिवर्मी एकाग्र इन्द्रियों को उत्पन्न करता है। पञ्चकामेन्द्रिय पञ्चकर्मैन्द्रिय और मन के ही एकाग्र इन्द्रियाँ हैं। पञ्चतन्मात्र में—शब्द स्पर्श रस रस और गन्ध ये पाँच आते हैं। इनके भेद होते हैं—सविशेष और निर्विशेष। शब्द में उदात्त अनुदात्त निषाद और मध्यम आदि विशेष गुण रहते हैं। स्पर्श में उष्णत्व शीतत्व, सूक्ष्म आदि रूप में शुक्लत्व कृष्णत्व आदि; रस में मधुरत्व अम्लरस आदि और गन्ध में मुरमिश्र अनुमिश्र आदि विशेष गुण रहते हैं। ये पञ्च तन्मात्रार्थ नमः आकाश, वायु अग्नि, जल और पृथिवी इन पञ्च महाभूतों की प्रकृति हैं। गूणप्रकृति महत्त्व अहङ्कार, पञ्चतन्मात्र पञ्चमहाभूत पञ्चकामेन्द्रिय पञ्चकर्मैन्द्रिय तथा मन के सब मिलकर जीवीत तत्त्व होते हैं। जीवीतका तत्त्व पुरुष है। वही जीवात्मा है। इत्यस्य निम्न सर्वत्र ईश्वर साक्ष्य-मय म नहीं माना जाता। जीवा मा प्रति शरीर में मिल मिष्ट है। यदि जीवात्मा को निम्न मिष्ट न माना जाय तो एक के बह होने पर सबको बह एक के मुक्त होने पर सबको मुक्त, एक को मुक्ती होने पर सबको मुक्ती एक को दुःखी होने पर सबको दुःखी मानना होगा। इत्यदि, साक्ष्य-मयत्व में सिद्धा है—अमादि-मयत्वपाठः

पुरुषबहुत्वम्' । यही बीजात्मा अनादि, सप्तम, चतन, सर्वगत, निर्गुण, ब्रह्म, ब्रह्मा, मोक्षा और क्षेत्रविद् भी कहा जाता है ।

वैशेषिकों के मत में ब्रह्मगुणादि जो सात पदार्थ माने गये हैं, उन इन्हींमें अन्तर्भाव हो जाता है । यथा—पृथिवी आदि नव पदार्थों में पृथिवी तब, वायु आकाश और मन इन छह पदार्थों का सत्त्व नाम से ही निर्देश गवा है । आत्मा का पुरुष पद ॥ निर्देश किया गया है । इनके मत में बिह् काल का आकाश में ही अन्तर्भाव माना गया है । सूत्रकार ने भी लिखा 'विकालावाकाशादिभ्यः' । अर्थात्, बिह् और काल आकाश से ही सिद्ध हो जाते

गुण कर्म और सामान्य को ब्रह्म से अतिरिक्त कोई पदार्थ सांख्यकार नहीं ॥ इसलिए, विशेष और सम्बाध भी इनके मत में अनुपपन्न ही हैं । अभाव भी इनके मतान्तर-स्वरूप ही है । जैसे घट का प्रागभाव मृत्तिका-स्वरूप ही है । प्रपञ्चभाव घट का क्षय-स्वरूप है । घट का अस्थान्ताभाव अधिकरण (१) स्वरूप है । घट का अण्योन्याभाव पटादि-रूप है । इसलिए, अभाव भी इनके नहीं माना जाता ।

सांख्यीय सृष्टि-क्रम

सृष्टि-क्रम के सम्बन्ध में सांख्य का स्वतन्त्र विचार है । सृष्टि के आदिम स्वतन्त्र प्रवृत्तिवाली कबला मूल प्रकृति ही थी । वह प्रवृत्तिस्वभाव होने के स्वयं ब्रह्म होकर पुरुष-विशेष-संज्ञक जीव-विशेष को मारुतपद पदवाच्य है, के सृष्टि होती है । इसके बाद अण्य सम्बाधीय प्रकृति के अणों के साथ, म्यूनाधिकम मिलकर महत्त्व का आरम्भ करती है ।

यहाँ यह शङ्का होती है कि 'असङ्गो अयं पुरुषः अर्थात् पुरुष असङ्ग है' का प्रकृति के साथ संयोग कैसे करता है ? इसका उत्तर यह है कि विकार ॥ जो संयोग है पुरुष में उसीका अभाव भूति बताती है । प्रकृति के साथ पुरुष का होने पर भी पुरुष में विकार नहीं होता । वह 'पश्यन्मिराम्यसा' बना रहता है ।

महत्त्व चेतन और अचेतन उभयारमक माना जाता है । प्रकृति में अ अंश की ही मुख्य उत्पत्ति मानी जाती है । चेतन अंश की अस्मिन्मिन्मात्र होती चेतन (पुरुष) का प्रतिबिम्ब ही महत्त्व में मालिप्त होता है । इसलिए, इसकी २ गौण मानी गई है । इसी प्रकार, सृष्टि के आरम्भ में महत्त्व के कारणीभूत अवरमावासे गुणत्रय के सम्बन्ध से जीवविशेषभूत आदिशक्ति भी अदि होती है । यही प्रकृति की अविद्याजी देवी है । इसका नाम महालक्ष्मी, पुर्णा मा भगवती आदि पुराणों में प्रतिष्ठ है । जीव में रहस्यवाली जितनी विशेषताओं के प्रभावनादि उपाधि के सम्बन्ध से ही मालिप्त होती है । इसलिए वे सब अविद्याविश्रुत होते हैं । इसके पक्ष अविद्याविश्रुत विशेषताओं से रहित निर्विशेष जीवसमष्टि उसीको ब्रह्म कहते हैं और उपाधिविशिष्ट विशेष जीवसमष्टि को स्वयम्भू करते

विशेषता बबल उपाधि-मनुष्य ही है, जीव का बर्ण नहीं। जीव की उपाधि सिद्ध शरीर ही है। बुद्धि, अहङ्कार, मन पञ्चकामेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय और पञ्चमहाभूतों व समुदाय को सिद्ध-शरीर कहते हैं।

कहीं-कहीं खगल तत्त्वों के समुदाय को भी सिद्ध-शरीर कहा गया है। उनके मत में अहङ्कार का बुद्धि व ही अन्तर्भाव माना जाता है। बुद्धि का जो वृत्तिमेव है, उसीका नाम प्राण्य है। यह कोई भिन्न तत्त्व नहीं माना जाता। आत्मपैतम्य की अभिव्यक्ति उपाधि म ही होती है अतः आत्मपैतम्याभिव्यक्ति का आचार उपाधि ही होती है। जिस प्रकार, अग्नि की अभिव्यक्ति का आचार ईश्वर ही होता है। सबसे पहले यह सिद्ध-शरीर स्वप्न का उपाधिवृत एक ही होता है। बाद में उसके अंशमूढ व्यक्तिसिद्ध शरीर व्यक्ति जीवों की उपाधि होकर अनेक प्रकार के विभक्त होते हैं। जैसे—पिता के सिद्ध-शरीर से अनेक पुत्र के सिद्ध-शरीर उत्पन्न होते हैं। यही स्वप्न अपने सूक्ष्म सिद्ध-शरीरावयवों को अपने सूक्ष्म कैतव्याओं से संयुक्तकर सब प्राणियों की उत्पत्ति करता है। जीव वस्तुतः परस्पर मिश्र ही हैं।

यहाँ शङ्का यह होती है कि यदि व्यक्तिसिद्ध-शरीर-रूप उपाधि के संयुक्त होने से ही जीवसंज्ञा होती है तो जीवों में भेद भी उपाधिकृत ही होता चाहिए, स्वामाधिक भेद मानना कुछ नहीं होता। इसका उत्तर यह होता है कि उपाधि से जीवों में अभिव्यक्त भेद उत्पन्न नहीं होता किन्तु जैसे विद्यमान बटाई परार्थ जीव के प्रकार से अभिव्यक्त होता है जैसे विद्यमान जीवगत स्वामाधिक भेद भी शरीर आधि उपाधि से ही अभिव्यक्त होता है। क्योंकि जीवगत परस्पर भेद स्वामाधिक ही होता है। पूर्वोक्त स्वप्न का स्वप्नशरीरोपाधि से विच्छिन्न होने के कारण नारायण कहते हैं। स्वप्न शरीर क्या है? और इसकी उत्पत्ति किस प्रकार होती है? इस सम्बन्ध में तत्त्व का अपना स्वतन्त्र विचार है जिसको आगे दिखाया जा रहा है।

महत्त्व से अहङ्कार की उत्पत्ति होती है अहङ्कार से तन्मात्राएँ। अहङ्कार महत्त्व का दशमार्थ होता है। अहङ्कार से उत्पन्न तन्मात्राओं में शब्दतन्मात्रा से उत्पन्न जो आकाश है वह अहङ्कार का दशमार्थ होता है। आकाश का दशमार्थ वायु, वायु का दशमार्थ तेज तेज का दशमार्थ अक्ष और अक्ष का दशमार्थ दृक्परी, यही स्वप्न-शरीर का जीव है। यही जीव अक्षर रूप में परिचय होता है। उसी अक्षर में अक्षरसमुद्भवात्मक स्वप्न का शरीर रहता है। यही स्वप्नशरीरोपाधिविशिष्ट होने से नारायण-भेद का वाच्य होता है।

इन्द्रियों ने पहले तन्मात्राएँ होती हैं या तन्मात्राओं ने पहले इन्द्रियाँ अथवा कौन की इन्द्रिय किनके पहले उत्पन्न हुई इसमें कोई क्रम-निश्चय नहीं होता। बबल तन्मात्राओं की उत्पत्ति में क्रम-निश्चय रहता है। सबसे पहले तामस अहङ्कार से शब्द-तन्मात्रा की उत्पत्ति होती है। उस अहङ्कारवहित शब्दतन्मात्रा से शब्द और स्पष्ट शब्दों गुणोवासी स्पर्शतन्मात्रा उत्पन्न होती है और अहङ्कारवहित स्पर्शतन्मात्रा से शब्द स्पर्श और रूप गुणोवासी रूपतन्मात्रा उत्पन्न होती है। अहङ्कारवहित रूपतन्मात्रा में शब्द, स्पर्श और रस गुणोवासी रसतन्मात्रा उत्पन्न होती है। अहङ्कारवहित रसतन्मात्रा से शब्द स्पर्श,

रूप रस और गन्ध गुणोंवाली गन्धतन्मात्रा उत्पन्न होती है। इन पञ्चतन्मात्राओं से ही क्रमशः उत्तरोत्तर एक अधिक गुणवाले आकाशादि पञ्चमहामूर्तों की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार, मूलप्रकृति महत्तत्त्व अहङ्कार और पञ्चतन्मात्राएँ पञ्चज्ञानेन्द्रिय पञ्चकर्मेन्द्रिय मन तथा पञ्चमहामूर्त ये मिलकर चौबीस तत्त्व होते हैं। पुरुष प्रकृति-विकृति ५ अतिरिक्त अष्टाद्व और निर्लेप होता है। इसको मिलाकर सांख्य-मठ में कुल पचीस तत्त्व होते हैं।

इस प्रकार मूलतः दो ही तत्त्व हैं—एक चित्, दूसरा अचित्, अर्थात् पुरुष और प्रकृति। इन दोनों के अमेद-ज्ञान से ही पुरुष ब्रह्म होता है। और, इन दोनों के मेद-ज्ञान के विवेक से ही पुरुष मुक्त होता है। धारण यह कि पुरुष और प्रकृति के अविवेक-ज्ञान से ही बन्धन और विवेक-ज्ञान से ही मोक्ष होता है। इसी मेद-ज्ञान के लिए ही मूलप्रकृति के परिणामस्वरूप महादि तत्त्वों की सञ्चलना की गई है। अन्धबा आत्मा के उपाधिमूर्त को बुद्धि, मन माय शरीर आदि हैं उनसे आत्मा का विवेक-ज्ञान नहीं होता। इन सब तत्त्वों का परिगहन सांख्यकारिका के एक ही श्लोक में किया गया है—

‘मूलप्रकृतिरविकृतिः महत्तत्वाः प्रकृतिविकृतयः अष्ट।

पौष्टककण्डु विचारः न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुष ॥

भाव यह है कि मूल प्रकृति किसी की विकृति नहीं होती। महत् आदि सात तत्त्व प्रकृति और विकृति दोनों होते हैं। महत्तत्त्व अहङ्कार की प्रकृति और मूलप्रकृति की विकृति है। एवं अहङ्कार भी महत्तत्त्व की विकृति और तमोगुण ५ अधिक प्रकट होने से शुद्ध-स्वर्णादि पञ्चतन्मात्राओं की प्रकृति भी होता है। और, यही अहङ्कार-तत्त्व उत्प-गुण के अधिक होने से भोज त्वक्, अग्नि रतना और प्राण इन पाँच ज्ञानेन्द्रियों और वाक् पाप्ति पाद् पापु और उपस्थ इन पाँच कर्मेन्द्रियों और मन की प्रकृति होता है। रजोगुण ही तत्त्व और तम म किन्ना का उत्पादन करता है। इसलिये, इसका भी कारवत्त्व माना जाता है। उक्त सात तत्त्व प्रकृति और विकृति दोनों हैं। इनके अतिरिक्त सोलह तत्त्व वनस विकृति होते हैं; क्योंकि इनसे किसी तत्त्वान्तर की उत्पत्ति नहीं होती। पुरुष प्रकृति और विकृति कुछ भी नहीं है। वह अष्टाद्व निर्गुण और निर्लेप है। मूल प्रकृति किसी की विकृति नहीं होती कारण यह है कि उसको विकृति मानने से उसका कोई अन्व कारण सामना होगा। पुनः उसका कारवत्त्व मानने से अनवस्था दाप दा जाता है। इसीलिये तत्त्व-कार में भी लिखा है—‘मूले मूलानामाहमूलं मूलम्’। अर्थात् मूलप्रकृति अमूल है। इसमें कोई कारण नहीं है। ऊपर लिख चुके हैं कि रजोगुण ही तत्त्व और तम में किन्ना का सञ्चालन करता है। ईश्वरकृपा ने भी सांख्यकारिका में इस विषय में लिखा है—

‘अधिमानीश्चङ्कारस्तस्याद्दिविषाः प्रवर्तते सर्वाः।

एकद्वय च्चरतण्णतन्मात्रा पञ्चकर्मेन्द्र ॥

सात्त्विक एकद्वयकः प्रवर्तते वैकुण्ठाद्द्वारात्।

मूलादेतन्मात्राः स सामप्रत्यक्षप्राप्तमयम् ॥

इन कारिकाओं का वाचस्पति मिश्र ने माधव्य सिद्धा है कि अग्निमान को ही अहङ्कार कहते हैं। अहङ्कार से दो प्रकार की सृष्टि होती है एक प्रकाशक वृत्ता अह। प्रकाशक इन्द्रियाँ हैं और अन्धकारि पञ्चतन्मात्रा अह। यहाँ स्रष्टा होती है कि एक ही अहङ्कार से प्रकाशक और अह इन दो प्रकार की विभक्त्य सृष्टि किस प्रकार होती है? इसका उत्तर में उपयुक्त कारिकाकार कहते हैं कि 'तात्त्विक एकारस्यः' तात्पर्य यह है कि एक ही अहङ्कार तत्त्व एक और तम इन तीन के उत्कर्ष और अपकर्ष से तीन प्रकार का होता है। उनमें तत्त्व के आधिक्य से उत्पन्नमान वैदुष्य कहा जाता है। तमोगुण के आधिक्य से तमप्रधान भूतादि कहा जाता है। और रजोगुण के आधिक्य से रजःप्रधान वैदुष्य कहा जाता है। प्रकृत में वैदुष्यतत्त्वक उत्पन्नमान अहङ्कार से एकारस्य इन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। इसलिये, इनको भी तात्त्विक कहा जाता है। सूतादि नाम का भी तामस अहङ्कार है, उसके पञ्चतन्मात्राओं की उत्पत्ति होती है। रजःप्रधान को वैदुष्य अहङ्कार है उसका वृत्ता कोई काम नहीं है। अर्थात् वैदुष्य अहङ्कार किसी वस्तुस्थिति का स्वतन्त्र कारण नहीं होता। किन्तु वैदुष्य और भूतादिक सहायकमात्र होते हैं। तात्पर्य यह है कि तत्त्वगुण और तमोगुण समर्थ होने पर भी तमत्वक कुछ भी नहीं कर सकता अतः कि रजोगुण उसका सञ्चालन न करे। इसलिये, उक्त कारिका में 'तैजसाहुम्बम्' कहा गया है।

'तुदीन्द्रियाणि' में इन्द्र शब्द आत्मा का वाचक होता है। इन्द्रत्व (आत्मा) इन्द्रिय (आपकर्ष) इस मूल्यति से इन्द्रिय शब्द का अर्थ आत्मा का वाचक होता है; क्योंकि इन्द्रिय-प्रवृत्ति के द्वारा ही आत्मा का अनुमान किया जाता है। इन्द्रिय शब्द तात्त्विक अहङ्कार के काम में ही वाचक माना गया है इसलिये अहङ्कार में उसकी अतिव्याप्ति नहीं होती। मन के तीन विशेषण दिये गये हैं—उन्मात्मान् चक्रेण और इन्द्रिय।

मन इन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों के प्रवर्तक होने से उन्मात्मान् है। चक्रेण का तात्पर्य है—सम्यक् कल्पना करनेवाला अर्थात् यहाँ विशेष्य-विशेष्य भाव से अन्धकार प्रकाशक बनाना की भाव। अनन्तशुद्ध इन्द्रिय के द्वारा परब्रह्म तामस रूप से ही वस्तु का ज्ञान होता है। बाह्य में वह इस प्रकार का है इस प्रकार का नहीं है इसमें वह विशेषता है इस प्रकार सम्यक् विवेचन करना मन का कार्य है। जैसे, अन्ध इन्द्रियाँ तात्त्विक अहङ्कार के कार्य हैं वैसे मन भी तात्त्विक अहङ्कार का कार्य है इसीलिये वह मन भी इन्द्रिय कहा जाता है। आकाश आदि पञ्चमहामूला और एकारस्य इन्द्रियाँ—य तीनही तत्त्व उन्मात्मान् प्रकृति कहे जाते हैं। वे किसी की प्रकृति नहीं होत।

मातृक पदार्थ आर मय

अथ मूर्तिक पदार्थों का तत्त्व म परिगणन क्यों नहीं किया गया इस बात को सिद्धाया जाता है। तात्त्विक-मातृक न अनुसार विवेक-ज्ञान से ही मीमांसा-विधि मानी गई है। विवेक का अर्थ है चित् और अचित् में भेद का ज्ञान। भेद का ज्ञान मूर्तिबोधी और अनुबोधी

ज्ञान का साधन ही होता है। जिसका भेद होता है, वह प्रतियोगी कहा जाता है। और जिसमें भेद होता है, वह अनुयोगी कहा जाता है। जैसे—गो का भेद अश्व में है, वहाँ गो प्रतियोगी और अश्व अनुयोगी होता है। गो और अश्व के ज्ञान के बिना गो और अश्व में भेद का ज्ञान नहीं हो सकता। प्रकृत में प्रकृति और पुरुष दो तत्त्व माने जाते हैं। क्योंकि, इन्हीं के विवेक-ज्ञान से मोक्ष होता है। अतः 'तत्त्वज्ञानात्म्योऽयं' यह प्रवाद सङ्गत होता है। इसीलिए, विवेक-ज्ञान में प्रतिपोगितया अथवा अनुपोगितया जिसका सम्बन्ध रहे, वही तत्त्व का सामान्य लक्षण सिद्ध होता है। अतएव प्रकृति पुरुष का स्वरूप-ज्ञान आवश्यक होता है।

मूलप्रकृति के अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण उसका ज्ञान होना असम्भव है। इतना ही नहीं, प्रकृति का साक्षात् कार्य महत्त्व, महत्त्व का कार्य महद्धार और उसका कार्य पञ्चतन्मात्र ये सात तत्त्व भी सूक्ष्म ही हैं। इसीलिए, इनका भी विचार रूप से ज्ञान होना सम्भव नहीं। प्रकृति की परम्परा में इन्द्रियों या भूतों के समूह में इन सैकड़ विकारों को विचार रूप से जाना जा सकता है। सैकड़ विकारों का विचार रूप से ज्ञान होने पर उनसे भिन्न पुरुष में भेद-ज्ञान होना सुकर हो जाता है। वास्तव में यह है कि सैकड़ विकारों से पुरुष में भेद सिद्ध होने पर उनका मूल कारण जो मूलप्रकृति है, उससे भी पुरुष में भेद-ज्ञान आवश्यक सिद्ध हो जाता है।

अश्व, घट आदि जो भौतिक पदार्थ हैं, उनके अन्तर्गत होने के कारण उनका विचार रूप से ज्ञान होना सम्भव नहीं है। और भी मोक्ष के साधनमूल भेद-ज्ञान में भौतिक गोपदार्थ का काम आवश्यक भी नहीं है। कारण यह है कि पृथिवी आदि भूतों के साथ आत्मा के भेद-ज्ञान होने पर भौतिक पदार्थ के साथ भेद-ज्ञान की आवश्यकता भी नहीं रहती। क्योंकि पुरुष निर्विशेष है उसका विधि-मुक्त से ज्ञान नहीं हो सकता। अर्थात् यह स्थूल है, नील है, पीत है, इत प्रकाश विधि-मुक्त से आत्मा का ज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु, यह (आत्मा) नील नहीं है पीत नहीं है इत्यादि निर्विशेष स ही इसका ज्ञान होना सम्भव है।

अब यहाँ यह विचारना है कि अब यह (आत्मा) स्थूल नहीं है मील नहीं है पीत नहीं है, इत्यादि निर्विशेष ज्ञान से आत्मा में इन्द्रियमात्र समस्त गुणों का निर्विशेष हो जाता है सो फिर नील-ता विशेष गुण पुरुष में रह जाता है जिसके निर्विशेष के लिए भौतिक गोपदार्थ के ज्ञान की आवश्यकता हो ?

सिद्ध है कि मोक्षसाधनोद्भूत विवेक-ज्ञान में भौतिक पदार्थों का प्रतिपोगितया या अनुपोगितया किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है। और जिसका मोक्षसाधन विवेक में प्रतिपोगितया या अनुपोगितया सम्बन्ध रहता है वही वास्तविक तत्त्व कहा जाता है यह पक्ष ही सत्य प्रकृत है। इसीलिए, भौतिक पदार्थों की गहना उत्पत्ति में नहीं की गई।

अब यहाँ यह समझना चाहिए कि सम्मत् स्वरूप, रूप रस और गन्ध—इन पञ्चतन्मात्राओं से कम्परा आकाश, वायु तेज, अक्ष और पृथिवी इन पञ्च महाभूतों की

उत्पत्ति होती है। इसमें यह विशेषता है कि उत्तरोत्तर भूतों में एक-एक अधिक गुण हो जाता है। इसका कारण यह है कि पूर्व-पूर्व सूक्ष्मभूतसहित तन्मात्राओं से ही उत्तरोत्तर भूत उत्पन्न होते हैं। अतः, पूर्व सूक्ष्मभूत गुण भी उत्तरभूतों में आ जाते हैं। जैसे ब्रह्म शब्दतन्मात्रा से आकाश की उत्पत्ति हुई। इसलिये आकाश में एक शब्द ही गुण हुआ। सूक्ष्म आकाशसहित स्पर्शतन्मात्रा से वायु उत्पन्न हुआ। इसलिये वायु में शब्द और स्पर्श दो गुण हुए। इसी प्रकार, सूक्ष्म आकाश और वायुसहित रूप-तन्मात्रा से तेज की उत्पत्ति हुई। इसीलिये, तेज में शब्द, स्पर्श और रूप ये तीन गुण हुए। इसी प्रकार, अक्षय्य शब्द, स्पर्श, रूप और गन्ध ये चार गुण और पृथिवी में शब्द, स्पर्श, रूप, गन्ध और रस ये पाँच गुण। पूर्व-पूर्व सूक्ष्मभूतों के कारण ही उत्तरोत्तर भूतों में एक-एक अधिक गुण हो जाता है। वैदिक वैज्ञानिक अद्वैतार से इन्द्रियों की उत्पत्ति पहले ही बता चुके हैं।

इन तत्त्वों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में तत्त्वकारिका कहती है—

‘अद्वैतैर्महात् महतोऽद्वैतारत्नसमात् पञ्चम बोधतत्त्वम् ।

तन्मात्राणि बोधराश्यात् पञ्चमः पञ्च भूतानि च’

भावार्थ यह है कि प्रकृति से महत्त्व, महत्त्व से अद्वैत और अद्वैत से बोधक तत्त्व उत्पन्न होते हैं। पञ्चतन्मात्रा पञ्चबोधात्मिका, पञ्च कर्मेन्द्रिय और मन ये सब मिलकर बोधक होते हैं। ये ही प्रकृति से मूल पञ्चतत्त्व बोधित तत्त्व हुए। इनसे फिर पञ्चीकृत तत्त्व उत्पन्न हैं। इन पञ्चीकृत तत्त्वों के कारण तीन प्रमाण होते हैं। प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द। तत्त्वकारिका में भी लिखा है—

‘अद्वैतानुमानमात्रतत्त्वतः सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ।

त्रिविधं प्रमाणमिदं त्रयेऽतिरिक्तं प्रमाणादि च’

भावार्थ यह है कि इह अर्थात् प्रत्यक्ष अनुमान और आत्मवचन (शब्द) ये ही तीन प्रमाण सर्वप्रमाण से सिद्ध हैं। और, त्रयेऽतिरिक्तं प्रमाणादि के ही अर्थान्तर है। इन तीन प्रमाणां में ही उपमाभाति अन्य प्रमाणां का अन्तर्भाव हो जाता है। प्रत्यक्ष प्रमाण का अर्थ यह है कि विषय-वस्तुविषय को इन्द्रिय है उसके साथ मन के विषय-देश में आभास को निष्पाकार वृत्ति है वही प्रत्यक्ष-प्रमाण है। जब मन विषय-देश में जाता है तभी वह विषयकार में परिणत हो जाता है उही परिणामविशेष का नाम वृत्ति है और इन्द्रियवस्तुविषय निष्पाकार में परिणत मन की वही वृत्ति है प्रत्यक्ष प्रमाण। आत्मा के व्यापक होने के कारण उही विषय-देश में मन की वृत्ति का प्रतिबिम्ब उल (आत्मा) में पड़ता है। उही वृत्ति प्रतिबिम्ब से कुछ चैतन्य का नाम प्रत्यक्ष-प्रमाण है। इसी प्रकार व्याप्ति ज्ञान से उत्पन्न वाच्यविशिष्ट पञ्च के आकार में परिणत आ मन की वृत्ति है वही अनुमान प्रमाण है। और, उही वृत्ति-प्रतिबिम्ब से कुछ आत्मचैतन्य का नाम अनुमिति है। इसी प्रकार आत्मवचन से अन्य पदार्थसत्ताकार में परिणत आ मन की वृत्ति है वही शब्द प्रमाण है और उही वृत्ति-प्रतिबिम्ब से कुछ आत्मचैतन्य का नाम शब्दप्रमाण का शब्दोप है।

परोक्षत्व, अपरोक्षत्व, स्मृतित्व, संशयत्व और विपर्ययत्व आदि को धर्म है। वे सब स्मोदृष्टि के ही धर्म हैं और वे जबल दृष्टि के प्रतिनिध-रूप उपाधि के बल से आत्मवैतन्य में माधित होते हैं। आत्मवैतन्य तो असङ्ग और निर्लेप है। उपर्युक्त को तीन प्रमाण हैं उन्हींके द्वारा पक्षीय तत्त्वों को सिद्ध करना है। उनमें प्रथम को प्रधान तत्त्व है, उसका साधक अनुमान प्रमाण ही है। वह भी 'सतः सञ्जायते' इस कार्यकारण-मात्र के आधार पर ही होता है।

सत् और असत् की उत्पत्ति का विवेचन

'सतः सञ्जायते' इस कार्यकारण-मात्र के व्यवस्थापनार्थ चार प्रकार की विप्रतिपत्ति आधारों में विच्छाई है। अर्थात्, कार्यरूप समस्त अणु और इसके मूल कारण के इन दोनों के सर्व और अस्तत्त्व के भेद से, चार पक्ष होते हैं— (१) असतः असञ्जायते। (२) असतः सञ्जायते। (३) सतः असञ्जायते। (४) सतः सञ्जायते। इन चार पक्षों में प्रथम पक्ष तो अत्यन्त असङ्गत है; क्योंकि असत्पदार्थों के साथ कार्यकारण-मात्र सृष्ट-विषाद्य के समान असम्भव है। असत् से सत् उत्पन्न होता है यह द्वितीय पक्ष भीष्टो का है। वे लोग समस्त भाव-पदार्थों को दृष्टिक मानते हैं। और दृष्टिक भाव-पदार्थों में कार्यकारण-मात्र हो नहीं सकता। कारण यह है कि कार्य-क्षय में कारण नहीं रहता और कारण-क्षय में कार्य नहीं रहता। इसलिये, पूर्ण दृष्टिक भाव का जो विनाश (अभाव) है, उसीको उत्तर दृष्टिक भाव का कारण अगत्या स्वीकार करना ही होगा। शीष्टो के मत में कार्यों की सत्ता दृष्टिक अवस्थिति-रूप ही है। इनके मत में ऐसी कोई सत्ता नहीं है, जिसका कभी नाश न हो।

तत् कारण से असत्-कार्य की उत्पत्ति मायवादी वैशम्पयी मानते हैं। परन्तु सांख्यकारों के मत में सकल मिथ्याप्रपञ्च का कारण एक सद्ब्रह्म ही है। उसके कार्यमूल सकल प्रपञ्च उसीका विपर्यय है। इनके मत में प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है पारमार्थिक सत्ता नहीं। इसलिये, प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता होने पर भी पारमार्थिक सत्ता के न होने से प्रपञ्च-रूप कार्य असत् ही है। अतः 'सतः असञ्जायते' यह सिद्धान्त इनके मत से सिद्ध हो जाता है। इनके मत में पारमार्थिक सत्यत्व न म होने से ही प्रपञ्च असत् माना जाता है सृष्ट-विषाद्य के समान अत्यन्त दुष्प्रसङ्ग होने से नहीं। इसलिये, कार्य की उत्पत्ति इनके मत से असङ्गत नहीं होता; क्योंकि प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता तो वे मानते ही हैं।

'सतः सञ्जायते' यह तृतीय पक्ष सांख्य का ही है। तत्-कारण से तत्-कार्य की उत्पत्ति वे मानते हैं। नैयायिकों का भी माना वही मत है। भेद केवल इतना ही है कि नैयायिक कार्य के विनाशी होने पर भी उससे कुछ क्षण-पर्यन्त अवस्थित रहन से ही, उस पारमार्थिक सत्य मानन है। और, सांख्य लोग जिसका तीनो काष्ठ में कमी नाश न हो इस प्रकार का कालत्रयावस्थितरूप सत्यत्व मानन है। यहाँ यह भी जान लेना आवश्यक है कि नैयायिक लोग भी कार्यावस्थिति के पहले कार्य की सत्ता नहीं मानते।

हमका कथना है कि अविद्यमान (असत्) को यदादि कार्य है, वे यदादि कारण बलाप से उत्पन्न होते हैं। वैशेषिकों का भी वही मत है। इसलिए, सत्-कारण से असत्-कार्य की उत्पत्ति नैवायिक और वैशेषिक दोनों का अभिमत है।

अब यहाँ वह विचारना है कि असत् तो शश-विपाद्य के समान द्रव्य है। इसलिए, वह किसी का उपादान नहीं हो सकता। और पूर्व ध्वजिक पद का अभाव ही उत्तर ध्वजिक पद का कारण बौद्ध मानते हैं। अभाव के स्वरूपरहित (द्रव्य) होने के कारण भावक्य यदादि के साथ साक्षात्त्व भी नहीं बनता। और साक्षात्त्व न होने से उपादानोपादेय भाव भी नहीं सिद्ध होता। एक बात और भी है कि अभाव को कारण मानने से हर जगह कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिए। क्योंकि किसीका अभाव तो हर जगह रहता ही है। इसलिए, अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं माननी चाहिए। इसी प्रकार, सत् से भी असत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। असत् यदादि कार्य सत् यदादि कारण से उत्पन्न होता है वह नैवायिकों का सिद्धान्त है। परन्तु, वह ठीक नहीं है। कारण यह है कि सत्ता के साथ सम्बन्ध का ही नाम उत्पत्ति है। और, सम्बन्ध दो विद्यमान पदार्थों के ही साथ होता है। सत् और असत् के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता। असत् शश-विपाद्य के साथ अमुक व्यक्ति का सम्बन्ध हो गया इस प्रकार कहना उचित-व्यक्त ही कहा जायगा। इसी प्रकार असत् यदादि पदार्थ कुलात्तादि कारण-व्यापार से कदापि उत्पन्न नहीं हो सकता। इसका कारण अभी बता चुके हैं कि दो सत् पदार्थों के साथ ही सम्बन्ध होता है और सत्ता के साथ सम्बन्ध का ही नाम उत्पत्ति है।

यदि यह नहीं कि सत् और असत् ये दोनों यदादि के वर्ग हैं जिस प्रकार कटकत्व वर्मवाला शुक्ल शुक्लकार के व्यापार से कुडकत्व वर्मवाला हो जाता है उसी प्रकार असत्त्व वर्मवाला यदादि (यदाभाव) भी कुलात्ता-व्यापार से सत्त्ववर्मविशिष्ट सत् पद हो जाता है। वह भी शुद्ध नहीं होता। कारण यह है कि यदि असत्त्व का कार्य यदादि का वर्ग मानते हैं तो वम वर्म (आजप) के बिना रह नहीं सकता इसलिए असत्त्व वर्म का आजप उत्पत्ति से पहले मानना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि वर्म निराजप नहीं रहता। इससे यह सिद्ध हो जाता है कि उत्पत्ति से पहले भी कार्य-कारण-सम में विद्यमान ही रहता है।

यहाँ एक दूसरी श्रुति होती है कि यदादि कार्य उत्पत्ति से पहले यदि सिद्ध ही है तो उत्पत्ति के लिए कुलात्तादि व्यापार की आवश्यकता ही क्या है? इसका उत्तर यह होता है कि कुलात्तादि व्यापार से कलस पद की अभिव्यक्ति होती है। कारण-व्यापार के पहले कारणकर्म में अनभिन्नक पद बाद में कारण-व्यापार से अभिव्यक्त (प्रकट) हो जाता है। जिस प्रकार, सिद्ध-समूह में अभिव्यक्त को पैदा है वही निपीडन-व्यापार से अभिव्यक्त हो जाता है। और गो-स्वत में वच मान बुद्ध ही रोहन-व्यापार में अभिव्यक्त हो जाता है। जिस प्रकार निपीडन और रोहन वच अभिव्यक्त होने से ही पैदा और बुद्ध का कारण कहा जाता है उसी प्रकार यदादि की यदादि के अभिव्यक्त होने से यदादि के कारण कहे जाते हैं।

असत् की उत्पत्ति में कोई दृष्टान्त भी नहीं मिलता। इसलिये, कार्य कभी असत् नहीं हो सकता। यदि यह कहे कि असत् पण्डित ही कारण-व्यापार से उत्पन्न होता है यही दृष्टान्त विद्यमान है, तो इसका उत्तर यह होता है कि यदि उभय पक्ष समस्त दृष्टान्त हो, तो यह माय्य होता है। उक्त दृष्टान्त सांख्यों का अभिमत नहीं है। वे किसी प्रकार भी असत् कार्य की उत्पत्ति नहीं मानते। केवल सत् पद की अभिव्यक्ति ही इनके मूल में माय्य है।

दूसरी युक्ति यह है कि मृदादि आदि कारण पटादि कार्य से सम्बन्ध होकर पटादि कार्य का उत्पादक होता है अथवा असम्बन्ध होकर ही। यदि कार्य से सम्बन्ध कारण को कार्य का उत्पादक मानें तो तत्सम्बन्धी पद कारण-व्यापार से पहले सत् सिद्ध हो जाता है। क्योंकि 'सत्तोरेश सम्बन्धः यह निबन्ध सर्वमात्म्य है। यदि कार्य से असम्बन्ध कारण को उत्पादक मानें तब तो मृदादि कारण से पटादि कार्य की भी उत्पत्ति होनी चाहिये, क्योंकि पद के समान पद भी असम्बन्ध ॥' है।

इसी बात को प्रकारान्तर से सांख्याचार्यों ने लिखा है—

‘असत्तावाप्तिर्य सम्बन्धः कारणैः सत्त्वसङ्गिभिः।

असम्बन्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः ॥

इसका तात्पर्य यह है कि नैयायिक उत्पत्ति से पहले कार्य की सत्ता नहीं मानते हैं। इससे सत्त्वसङ्गी अर्थात् सत्त्वविशिष्ट मृदादि कारणों के साथ उसका सम्बन्ध नहीं हो सकता। यदि कार्य से असम्बन्ध कारण को ॥ कार्योत्पादक मान लें, तो मृदादि कारण से पटादि कार्य की भी उत्पत्ति होगी, पटादि की नहीं। इस प्रकार की जो व्यवस्था है, वह नहीं हो सकती।

इस पर नैयायिकों का यह कहना है कि कार्य ने साथ असम्बन्ध वही कारण कार्य का उत्पादक हो सकता है जिस कार्य ने उत्पादन करने में वह समर्थ हो। दूसरे शब्दों में जिस कारण में जिस कार्य ने उत्पादन करने की शक्ति रहती है, वही कारण उस कार्य को उत्पन्न कर सकता है, दूसरा नहीं। जैसे मृदादि कारण में पटादि का ही उत्पादन करने की शक्ति रहती है पर्यादि की उत्पादन-शक्ति नहीं रहती इसलिये मृदादि पटादि को ही उत्पन्न करता है पर्यादि को नहीं। कारणगत उत्पादकत्व-शक्ति का ज्ञान कार्य देखकर ही होता है। मृदादि कारण से पर्यादि कार्य की उत्पत्ति कहीं नहीं देखी जाती इसलिये मृदादि से पर्यादि की उत्पत्ति नहीं हो सकती।

परन्तु सांख्यकारों का यह कहना है कि तैत्तिरीयों के पहले सिद्ध में विद्यमान को तैत्तिरीयव्यक्त-शक्ति है उसका साथ तैत्तिरीय की उत्पत्ति देखकर, पीढ़ अनुमान से होता है इसमें कोई विवाद नहीं है। किन्तु उत्पत्ति से पहले सिद्ध में रहनेवाली को तैत्तिरीयव्यक्त-शक्ति है वह उत्पत्ति के पहले तैत्तिरीय से सम्बन्ध है, अथवा नहीं यह विकल्पदोष पृथक् यह बताया है। क्योंकि यदि सम्बन्ध कहे तो उत्पत्ति से पहले कार्य की सिद्धि हो जाती है और यदि असम्बन्ध कहे तो यह तैत्तिरीयव्यक्त

शक्ति है, ऐसा निकषण नहीं कर सकते। कारण यह है कि असम्भ्रत हेतु तात्त्व का अनुमानक नहीं हो सकता।

एक बात और है कि साक्ष्य न मग्न म कार्य-कारण में भेद नहीं माना जाता। अर्थात् कारणगत ओ तत्ता है उसका अतिरिक्त दूसरी कोई कार्य की तत्ता है, वह नहीं माना जाता। इस अवस्था में वैशाखि की उत्पत्ति के पहले कारण की तत्ता रहने से उससे अमिश्र कार्य की भी तत्ता मानना इनके मत में आवश्यक हो जाता है। इसलिए, इनका सकारणवाद सिद्ध हो जाता है।

कार्यकारण-भाव के अभाव होने में अनुमान ही प्रमाण दिया जाता है। जैसे, पट-रूप कार्य (पट) तन्मू से भिन्न नहीं है (साध्य), पट के तन्मू-वर्ग होने से (हेतु) ओ भिन्न अमिश्र नहीं होता वह उसका वर्ग भी नहीं है (व्याप्ति), जैसे अक्ष गो का वर्ग नहीं होता (व्याप्ति)। तात्पर्य यह है कि इनके मत में तन्मू आदि कारण के ही वर्ग पट आदि कार्य माने जाते हैं। उससे भिन्न कोई कार्य नहीं होता। यदि वह कहें कि तन्मू-स्वरूप ही वह पट है तो माधुर्य का कार्य तन्मू से ही क्यों नहीं होता। इसका उत्तर यह होता है कि अक्षर-लक्षित-विशेष के भेद से जब तन्मू में पटभाव का आविर्भाव हो जाता है तभी उसमें शीवापनोद्भूत आदि माधुर्य का कार्य होता है अथवा नहीं। इसलिए, माधुर्य का कार्य तन्मू से नहीं होता। जिस प्रकार, कर्म का अङ्ग उसके शरीर में प्रविष्ट रहता हुआ विरोधित रहता है और बाहर आने पर आविर्भूत होता है उसी प्रकार विद्यमान भी तन्मू-रूप कारण विरोधित रहने से कर्माङ्ग के समान प्रतीत नहीं होता। इनके मत में वस्तु का आविर्भाव और विरोभाव ही होता है नाश नहीं।

इसी बात को प्रकारान्तर से गीता में भी लिखा है—

‘आश्रतो विष्णो मासौ वाग्मासौ विधेरे सता।’

इसका तात्पर्य यह है कि अस्तु वस्तु की उत्पत्ति और अस्तु वस्तु का विनाश कभी नहीं होता। दूसरे शब्दों में जो सत्य है वह सदा सत्य ही रहता है और जो अस्तु है वह सदा अस्तु ही रहता है। इस प्रकार, नैपायिषो न मृत का व्यवहान कर अद्वैत वेदान्तिनों के मत का व्यवहान करने के लिए उनके मत का निन्दार्थ किया जाता है।

वेदान्तिनों का मत है कि सत् ब्रह्म में अस्तु प्रपञ्च का विवर्त होता है। विवर्त उसे कहने हैं कि जो अपने स्वरूप को न छोड़कर भी स्वरूपान्तर से भावित हो। जैसे, शक्ति में रजत और रज्जु में सर्प। जिस प्रकार शक्ति और रज्जु अपने स्वरूप को बिना पहले रजत और सर्प के रूप में भावित होता है उसी प्रकार सद्ब्रह्म भी अस्तु, प्रपञ्च रूप से भावित होता है। यहाँ साक्ष्यों का कहना है कि वह ठीक नहीं है। कारण यह है कि शक्ति और रजत का जो दृष्टान्त दिया गया है वह उपपन्न नहीं होता। क्योंकि ‘नेह रजतम्’ ‘नानं सर्पः’ इस ज्ञान से रजत और सर्प का बोध ही जाता है इसलिए रजत और सर्प को विवर्त मानना कुछ हो सकता है। परन्तु, ‘नार्य प्रपञ्चः’ इस ज्ञान से प्रपञ्च का बोध नहीं होता। अतः, प्रपञ्च विवर्त (अर्थ) नहीं हो सकता।

सूखी बात यह है कि विचर्च का हेतु सारूप्य ही होता है वैरूप्य नहीं। जैसे शुक्ति और रत्न में सारूप्य होने से ही विचर्च होता है। कहीं भी बुद्धादि विरूप में रत्न का विचर्च नहीं होता। प्रकृत में अद्य पितृ और प्रपञ्च अद्य है, इसलिए दोनों में सारूप्य न होने से प्रपञ्च भ्रम का अविधान नहीं हो सकता है। इसलिए 'सतः सञ्जायते' यह सांख्य का सिद्धान्त सिद्ध हो जाता है। सांख्यकारिका में भी यही सिद्धा है—

‘अद्यकर्मण्युपादानप्रवृत्त्यात् सत्संभवाभावात् ।

शब्दस्य शब्दप्रकृत्यात् कारणभावाच्च सत्त्वमम् ॥

इस कारिका में सत्कार्य की सिद्धि के लिए जो-जो हेतु दिये हुए हैं, प्रायः उनका निर्वर्णन संक्षेप में पहले ही कर दिया गया है। इसलिए, इसका व्याख्यान यहाँ नहीं किया जाता। अतएव सत्कार्य के विरोधी बौद्ध नैयायिक और वेदान्ती के मत में दोष दिखाकर सत्कार्यवाद को पुष्ट किया गया। आगे प्रधान (मूलप्रकृति) में प्रमाद्य दिखाया जाता है। प्रधान की सिद्धि में केवल अनुमान की ही प्रमाद्य सांख्यो में माना है। यहाँ अनुमान का प्रकार इस प्रकार होता है—

सकल पदार्थसमूह (पक्ष) मुख-मुख-मोहात्मक कारण से जन्म है (साध्य) मुख-मुख-मोह से मुक्त होने का कारण (हेतु) जो जिससे मुक्त होता है वह समकारक ही होता है (व्याप्ति), जैसे—मुख्य से मुक्त कुरङ्ग का मुख ही कारण होता है (इष्टान्त)। तद्वत् सकल पदार्थ समूह भी मुख-मुख-मोहात्मक ही है (उपनय), इसलिए वह मुख-मुख-मोहात्मक कारण से जन्म है (निगमन)। इस प्रकार, पञ्चावयव अनुमान से सकल पदार्थ-भाव का मूलकारण मुख-मुख-मोहात्मक ही सिद्ध होता है। यदि यहाँ कोई आशङ्का करे कि मूलकारण का पूर्वोक्त अनुमान से, मुख-मुख-मोहात्मकत्व सिद्ध हो जानेपर भी वह सत्त्वरजस्तमोगुणात्मक है, वह सिद्ध नहीं होता। इसका उत्तर यह होता है कि मूलकारण में वा सुखात्मकता है वही तत्त्व है सुखात्मकता रजोगुण है और मोहात्मकता ही तमोगुण है। इसलिए मूलप्रकृति मुख-मुख-मोहात्मक सत्त्वरजस्तमोमय तथा त्रिगुणात्मक (प्रधान) सिद्ध हो जाती है।

मूल प्रकृति की त्रिगुणात्मकता

अब पदार्थभाव की मुख-मुख-मोहात्मकता सिद्ध की जाती है। जैसे, कोई की अपने गुणों से अपने पति को गुण पत्रावाती है; क्योंकि उस पति के प्रति उस स्त्री का लक्ष-गुण प्रादुर्भूत हो जाता है और वही स्त्री अपनी लक्ष्णियों के प्रति हृत्प का कारण होती है; क्योंकि उनके प्रति ठक लोगत रजोगुण प्रकट हो जाता है और वही स्त्री उदासीन के प्रति मोह का कारण बन जाती है। उस समय उसका तमोगुण प्रकट रहता है। उपेक्षाविषयत्व का ही माम माह है; क्योंकि मृदु वैषिय प्रादु म माह बनता है। वैषिय-माम विषयवृत्ति राहित्य का है। उपेक्ष विषय म विषय की वृत्ति मरी उदित होती। इसलिए मोह का उपेक्षाविषयत्व सिद्ध होता है। इसी प्रकार, प्रत्येक पदार्थ में गुण-मुख और मोह का होना सिद्ध होता है और गुण-मुख मोह लक्षगुण रजोगुण और तमोगुण का ही कर्म है। इस कारण पदार्थभाव त्रिगुणात्मक

सिद्ध होता है और इसके मूलकारण का विगुणात्मकप्रकृतिव भी सिद्ध हो जाता है।
उक्त सिद्धान्त का पुष्ट करमेवाली एक भक्ति भी श्वेताश्वतरोपनिषद् में पाई जाती है—

‘अथमेवां लोहितपद्महस्तां बहिः प्रयाः सुवर्णानां सख्याः ।

अमो ए को कृपमाचोऽमुरीते अहात्येनी भुक्तमोगामचोऽय्यः ॥'

इसका तात्पर्य यह है कि 'न जायते इति ब्रह्मा' इस श्रुतिसे वेदिकी उत्पत्ति नहीं हो उसका अन्वय कहते हैं। मूल प्रकृति नित्य होने से उत्पन्न नहीं होती, इसलिए ब्रह्मा शब्द में उसीका बोध होता है। वह एक ही है इसलिए 'एकाम' विशेषण दिया है। 'साहित्यश्रुतकृष्णाम्' इस विशेषण से लक्षगुण ब्रह्मगुण और तमोगुण का बोध होता है। जैसे साहित्य (रक्त) कुमुद्वारि पत्र का रङ्गक होता है वैसे प्रकार-गुण ब्रह्मगुण भी प्रकृति को रङ्गित करता है। इसलिए, रङ्गकत्व-साधर्म्य से साहित्य शब्द से ब्रह्मगुण का ही प्रसङ्ग होता है। इसी प्रकार, शुक्ल (तेजोवन्त सूर्य आदि) प्रकारक होता है। इसलिए प्रकारकत्व-साधर्म्य से शुक्ल शब्द का अर्थ लक्ष-गुण होता है। इसी प्रकार, कृष्ण मेघादि सूर्य का आवरण होता है इसलिए आवरणकत्व-साधर्म्य से कृष्ण शब्द में तमोगुण का ही बोध होता है। इस प्रकार, 'साहित्यश्रुतकृष्णाम्' इस विशेषण से लक्षगुणतमोगुणी मूलप्रकृति का ही बोध होता है। वह त्रिगुणात्मिका मूलप्रकृति 'तस्मात्' स्वसमानजातीय त्रिगुणात्मक 'ब्रह्मि प्रजाः' सकल प्राणियों को उत्पन्न करनेवाली होती है। अर्थात्, वही त्रिगुणात्मक मूलप्रकृति त्रिगुणात्मक सकल जगत्तर प्रपञ्च को उत्पन्न करती है। 'अनो सोमो एकवह पुरुष' श्रुतिसे, उस प्रकृति की सेवा करता हुआ 'अनुरोते' अनुसरण करता है। अर्थात्, उसी प्राकृत प्राणियों में रह रहता है। 'अस्य' अन्वयः अस्य मुख पुरुष 'मुक्तमागामनाम्' त्रि-प्रकृति का भोग कर लिया है 'तत् प्रकृति का अवाप्ति' त्याग कर देता है। इस मन्त्र के पूर्वाह्न में मूल प्रकृति त्रिगुणात्मक सिद्ध होती है और उत्तरार्ध में आत्म (पुरुष)-गुण मेरु सिद्ध किया है। इसी मन्त्र में आचार पर वाक्प-शास्त्र का निर्माण हुआ है।

अब यहाँ यह शङ्का होती है कि अचेतन प्रकृति बिना चेतन की सहायता से महात्मा का नीलाग्र में प्रवृत्त नहीं हो सकती; क्योंकि लोक में कहीं भी चेतन की प्रेरणा के बिना अचेतन का किसी कार्य के लिए स्वयं प्रवृत्त होना नहीं देखा जाता; जैसे रथ बहाक आदि अचेतन पदार्थ चेतन की प्रेरणा के बिना स्वयं नहीं चलते। इतकिए, उक्त प्रेरक अभिप्राय सर्वाधिकारी परमेश्वर की मानना आवश्यक हो जाता है।

वाक्य-शास्त्र का कहना है कि यह शब्दा ठीक नहीं हैं। क्योंकि बिना चेतन की सहायता व भी लोक में अभ्यन्तन की प्रकृति देखी जाती है। जैसे वस्तु की दृष्टि के निमित्त अभ्यन्तन दृष्ट की प्रकृति लोक में देखी जाती है। अभ्यन्तन में ही लोक-कार के लिए किसी चेतन की सहायता व बिना ही वस्तु-वर्ष में प्रकृत हो जाता है। इसी प्रकार, अभ्यन्तन प्रकृति भी वस्तु की दृष्टि व लिए स्वयं प्रकृत हो जाती है। वाक्य-शास्त्र में भी लिखा है—

*कल्पविहङ्गिणिमिश्रं चोत्सव यथा प्रवृत्तिश्चोत्सव ।

दुःखविमुक्तिनिमित्तं तस्य मनुष्या मन्वावस्थ इ'

मान यह है कि जैसे अठ अचेतन पुरुष की, वास्तु की प्रकृति के लिए, स्तन में प्रकृति होती है, वैसे अचेतन प्रकृति की भी, पुरुष का मोक्ष के निमित्त, प्रकृति होती है।

प्रकृति की प्रकृति से पुरुष का मोक्ष

यहाँ एक प्रश्न और उठता है कि प्रकृति की प्रकृति से पुरुष का मोक्ष किस प्रकार सिद्ध हो सकता है? इसका उत्तर यह है कि मोक्ष आत्मस्तिक इच्छा-निवृत्ति को कहते हैं और आत्मस्तिक इच्छा-निवृत्ति प्रकृति-पुरुष का विवेक-ज्ञान से होती है। विवेक-ज्ञान प्रकृति के स्वरूप-ज्ञान के बिना नहीं हो सकता। सांख्यवादी यह नहीं मानते कि ईश्वर अपनी कल्याण से सृष्टि का प्रवर्तक होता है।

सांख्यवादी इसमें यह प्रश्न उपस्थित करते हैं कि ईश्वर सृष्टि से पहले अपनी कल्याण का कारण प्रकृत होता है या सृष्टि के बाद? यदि सृष्टि के पहले कहें, तो सिद्ध नहीं होता; क्योंकि परब्रह्मपरायणता ही कल्याण है। और पुरुष शरीर-सम्बन्ध के बिना नहीं हो सकता। शरीर-सम्बन्ध सृष्टि से पहले नहीं होता। इसलिए, सृष्टि से पहले कल्याण का होना असम्भव है। यदि सृष्टि के बाद कहा जाय तो भी ठीक नहीं बैठता; क्योंकि कल्याण के बाद सृष्टि और सृष्टि के बाद कल्याण यह परस्परविरुद्ध होय हो जाता है। इसलिए, कल्याण से सृष्टि नहीं मान सकते। जैसा पहले कह चुके हैं कि विवेक-ज्ञान प्रकृति के स्वरूप-ज्ञान के बिना नहीं हो सकता और प्रकृति का स्वरूप भी असम्भव है। उसके मुक्तमयता ज्ञान नहीं हो सकता। प्रकृति के स्वरूप-ज्ञान के बिना कल्याण पुरुष से भेद का ज्ञान होना असम्भव है। इसीलिए, प्रकृति की प्रकृति होती है। प्रकृति की प्रकृति के बाद भौतिक शरीरों का ज्ञान विस्तार रूप से होना मुक्त हो जाता है। उसके बाद भौतिक शरीरों से पुरुष का भेद-ज्ञान अवश्य हो सकता है। भूत से पुरुष का भेद-ज्ञान होता है। भूत के कारण सम्भवा और उसके कारण अद्वैत से पुरुष का भेद-ज्ञान होता है। कारण-परम्पराया 'श्रुतास्मृती' व्यास में प्रकृति से भी पुरुष का विवेक-ज्ञान मुक्त हो जाता है, जिससे पुरुष का मोक्ष होना भी मुक्त हो जाता है।

प्रकृति-पुरुष की परस्परप्रेषिता

एक बात और भी शायद है कि पुरुष के संयोग से ही प्रकृति में व्यापार होता है जैसे पुरुष के संयोग से सोहा में प्रिया-शक्ति का जाती है। प्रकृति और पुरुष का संयोग 'परस्परप्रेषिता' व्यास में परस्परप्रेषिताप्रमुख ही होता है। जैसे—प्रकृति योग्य है, वह मोक्षा पुरुष की अपेक्षा करती है और पुरुष योग्य प्रकृति की अपेक्षा करता है। इस प्रकार, परस्परप्रेषिता में दोनों का संयोग होता है जिससे सृष्टि का विस्तार होता है।

अब वही यह शङ्का होती है कि पुरुष तो निर्गुण, निर्लेप और अलङ्घ्य है, वह प्रकृति की अपेक्षा क्यों करेगा ? इसका समाधान यह है कि पुरुष में वक्ष्य प्रकृति और प्रकृति की कार्य-शक्ति से भेद विद्यमान है तथापि उक्त भेद के अज्ञान से पुरुष अपने को बुद्धिस्वरूप ही मानता है। और, बुद्धि में रहनेवाले कुछ वृत्तोंवाले गुणों को अपना ही गुण समझता है। अतः, इसका निवारण करने के लिए केवल्य की अपेक्षा करता है। केवल्य केवल्य प्रकृति-पुरुष के विभेद ज्ञान से अर्थात् है। इसलिये, भेद ज्ञान की प्रतियोगिनी जो प्रकृति है, उक्तका ज्ञान पुरुष को अवश्य अपेक्षित है। अर्थात्, प्रकृति के ज्ञान के बिना प्रकृति से अपने में भेद-ज्ञान असम्भव है। इसलिये, पुरुष को भी प्रकृति की अपेक्षा अवश्य करनी पड़ती है। इससे प्रकृति पुरुष से संबन्ध का हेतु परस्परापेक्षा ही होती है यह सिद्ध हो जाता है।

प्रकृति और पुरुष का संबन्ध अन्ते और सौम्ये का संबन्ध है। दोनों मिलकर ही पृथक् रूप करते हैं। प्रकृति मोक्षदा और पुरुष मोक्षी है। दोनों का संयोग 'परब्रह्म' स्वरूप से बताया गया है। एक बार बहुत-से लोग ब्रह्म की राह से जा रहे थे। एक लौंगका और एक अन्धा भी उठी मार्ग से जा रहा था। ब्रह्म-संबन्ध से एक-एक बड़े बोर का दुकान आया। उस लोग मान लगे। बेचारा अन्धा और लौंगका दोनों विचरते थे। परन्तु, संयोग से वे दोनों परस्पर जाकर मिल गये। अन्धे ने लौंगके को अपने कन्धे पर बैठा लिया। लौंगका पृथक् दिखाने लगा और अन्धा चलने लगा। दोनों अपने गन्तव्य स्थान को पहुँच गये। इसी प्रकार, परस्परापेक्षा रखनेवाले इस प्रकृति और पुरुष के द्वारा वह सृष्टि का क्रम चलता रहता है। सत्त्विकारिका में लिखा है—

ब्रह्मसत्त्व ब्रह्मसत्त्वः केवल्यार्थं तथा प्रब्रह्मसत्त्वः ।

यत्त्वमन्तर्ब्रह्मसत्त्वस्य सत्त्वमन्तर्ब्रह्मसत्त्वः अर्थात् ॥

इसका तात्पर्य यह है कि गमन-शक्ति-रहित पञ्च को अपने अमीष देव की प्राप्ति के लिए गमन-शक्तिमान् पुरुष की अपेक्षा रहती है। और, दर्शन-शक्ति-रहित अन्धे की दर्शन-शक्तिमान् की अपेक्षा रहती है। इसलिये, पञ्च और अन्धे का संयोग होता है। इसी प्रकार, प्रकृति को अपने महर्षि के लिए पुरुष की अपेक्षा रहती है और पुरुष को केवल्य के लिए प्रकृति की अपेक्षा रहती है। इसी अपेक्षा के कारण प्रकृति और पुरुष का संयोग होता है। इसी संयोग से सृष्टि होती है।

यहाँ यह भी जान लेना चाहिए कि पुरुष किना-शक्ति से रहित होने के कारण पञ्च के समान है और प्रकृति अपेक्षित होने के कारण अन्ध के समान। जिस प्रकार, पञ्च के सम्बन्ध से अन्धा मार्ग में भ्रष्ट होता है उसी प्रकार अपेक्षित प्रकृति भी पुरुष के सत्त्व से कार्य करने में भ्रष्ट हो जाती है। अन्ध के सम्बन्ध से जैसे पञ्च अपने अमीष देव को जाता है प्रकृति के सम्बन्ध से पुरुष भी विभेद-ज्ञान द्वारा केवल्य प्राप्त करता है। यही इसका रहस्य है।

मीमांसा-दर्शन

यमें क अनुष्ठान से ही अभिमत ज्ञान की सिद्धि होती है, वह भुक्ति, स्मृति पुराण आदि अनेक धर्म-ग्रन्थों में प्रसिद्ध है। यहाँ बिनाशा होती है कि धर्म का अन्वय क्या है। धर्म में प्रमाय क्या है। पूर्वमीमांसा में इसी बिनाशा का समाधान किया गया है। मीमांसा-दर्शन क प्रवर्तक महर्षि जैमिनि हैं। वह बाद अम्पाओं में निमज्ज है। मत्स्येक अम्पाय में अनेक पाद ह।

प्रथम अम्पाय में, विधि अर्थवाद, मन्त्र और स्मृति आदि क प्रामाण्य का विचार किया गया है। इसका प्रथम पाद में केवल विधि के ही प्रामाण्य का विचार है। द्वितीय पाद में अर्थवाद मन्त्र न स्मृति पाद में मन्त्र आदि स्मृतिओं के और आचार के भी प्रामाण्य का विवेचन किया गया है। चतुर्थ में उक्ति विचारि सामर्थ्यों के प्रामाण्य का विचार किया गया है।

द्वितीय अम्पाय में उपोद्घात, कर्ममेव प्रमाणापवाद प्रयोग-मेव स्वरूप अर्थ का विचार किया गया है। उसके प्रथम पाद में कर्ममेव-विस्था न उपपुक्त उपोद्घात का और द्वितीय न चातुमेव और पुनर्वक्ति आदि में कर्ममेव का वर्णन है। तृतीय पाद में कर्ममेव-मायावत क अपवाद का और चतुर्थ में नित्य और काम्य प्रयोग में मेव का विचार किया गया है।

तृतीयाम्पाय में भुक्ति सिद्ध आदि प्रमायों में पूर्व-पूर्व के प्रावत्य का विचार किया गया है। यहाँ जैमिनि का सूत्र है— भुक्ति-सिद्ध-वाक्य-अकरण-स्थान-उमात्मनां समवाये पारलौकिकत्वमवशिष्टकालात् ।^१ इसका तात्पर्य यह है कि मन्त्र देवता इति आदि शब्दों का अर्थवा अन्वय किली का विनियोग नहीं करना चाहिए। इस आकांक्षा में भुक्ति सिद्ध आदि सह प्रमायों को निर्धारित माना गया है। और, यहाँ दो प्रमायों का समिपात हो यहाँ पूर्व की अपेक्षा पर का दुर्बल माना जाता है। क्योंकि पूर्व की अपेक्षा पर-प्रमाय विस्तृत न अर्थ-वर्तति का अनक होता है। इसमें यह सिद्ध होता है कि सर्वत्र तबका निर्धारक भुक्तिरूप एक ही प्रमाय है और इसकी अपेक्षा अन्य प्रमाय दुर्बल है।

भुक्ति ही प्रकार की है एक साक्षात् पण्डित द्वितीय अनुमिष्ठ। प्रथम का उदाहरण— यिद्विद्या मार्हपत्यनुपदिष्टते। यहाँ इन्द्र देवता-उमात्मनी को श्रद्धा है तबका मार्हपत्य अग्नि के उपरवान में विनियोग साक्षात् भुक्ति बताती है। द्वितीय का उदाहरण— 'स्वोन त इति पुरोडाशस्य सदन करोति'। यह वाक्य भुक्ति में नहीं भी नहीं मिलती, परन्तु, 'स्वोन त सदन करोमि' यह वाक्य ऐतिहीन साक्षात् ३१ में मिलता है। इसी मन्त्र का अर्थ देवता इति सिद्ध अर्थात् वाक्य में मन्त्रार्थ न अनुष्ठान ही मन्त्र का विनियोग करनेवाली इस भुक्ति का अनुष्ठान किया जाता है और उचीये विनियोग भी।

अर्थ प्रकाशन में जो समर्थ है, वही लिङ्ग है। वही भुक्ति का अनुमापक भी होता है। वह भी दो प्रकार का है—एक साक्षात् दृश्यमान, दूसरा अनुमित। पहले का उदाहरण दिया चुक है। दूसरा यह कि 'देवस्य स्वा त्वित्वा' प्रथमेभिर्नो वाङ्मया पुण्यो हस्ताभ्यां कुप्टं निर्वपामि' (तै सं १।१।४)। यह एक वाक्य है। आर्काद्या योग्यता आदि के बराब परस्पर अस्मितायक पदों का जो समूह है, उसीको वाक्य कहते हैं। 'देवस्य स्वा' इस वाक्य में 'अप्रवे जुष्टम्' इस भाग का निर्वाप-रूप अर्थ प्रकाशन का सामर्थ्य प्रत्यक्ष देखा जाता है। उसीकी एकवाक्यता होने में अशुद्धि 'देवस्य स्वा' इत्यादि को माय है उनका वाक्य प्रमाण ठ बल से उसी प्रकार निर्वाप-रूप अर्थ प्रकाशन-सामर्थ्य का अनुमान किया जाता है। उसी अनुमित लिङ्ग से 'देवस्य त्वेति निर्वपति' इस भुक्ति का अनुमान किया जाता है, और उसी अनुमित भुक्ति से 'देवस्य स्वा' इस मन्त्र का निर्वाप-कर्म में विनियोग भी किया जाता है।

लिङ्ग का अनुमापक वाक्य भी दो प्रकार का होता है—एक साक्षात्, दूसरा अनुमित। पहले का उदाहरण पूर्वोक्त है। दूसरे का, 'समिधा यजति', इस भुक्ति में इहविशेष का निर्देश न होने के कारण त्विद्-भाग से किसीकी मानना करनी चाहिए, इस प्रकार उपकाम की आर्काद्या बनी रहती है और दर्शपूर्णमास-सम्बन्धी 'दर्श पूर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावयेत्' इस वाक्य में भी 'कथं भावयत्' इस प्रकार उपकारक की आर्काद्या बनी रहती है। और, दोनों की आर्काद्या करनेवाला का प्रकरण है, वही प्रमाण कहा जाता है। दोनों की आर्काद्या रहने से ही उन दोनों की एकवाक्यता का अनुमान किया जाता है। उसी अनुमित एकवाक्यता के बल से दर्शपूर्णमास-भाग के कर्त्तृभूत जो स्वर्ग है उसके साधनीभूत जो अर्थ-प्रकाशन-सामर्थ्य है वह 'समिधो यजति' इस वाक्य का है, ऐसा अनुमान होता है। उससे भुक्ति का, और उस भुक्ति से त्विद् भाग का दर्शपूर्णमास-कर्म में विनियोग होता है।

प्रकरण-शब्द-वाच्य जो उभयाकार्काद्या है, वह भी दो प्रकार की है—एक साक्षात् भुक्त दूसरा अनुमित। पहले का उदाहरण पूर्वोक्त है; दूसरे का 'देवप्रथमेकारकपालं निर्वपेत्' (तै सं १।१।११); वैश्वानर इत्येककपालं निर्वपेत्' (तै सं १।१।५); इत्यादि मन्त्र से इहिवि का विधान किया गया है। यहाँ 'देवप्रथमी रोचना दिवा' (तै सं १।१।११) इत्यादि मन्त्रों का वार्त्तालक्ष्य पाठ के अनुरोध से प्रथम का प्रथम और द्वितीय का द्वितीय इस प्रकार वार्त्तालक्ष्य विनियोग किया गया है। पाठ-वचन के विरोध होने से ही उभयाकार्काद्या का अनुमान उभयाकार्काद्या से एकवाक्यता का एक-वाक्यता से लिङ्ग का तथा लिङ्ग से भुक्ति का अनुमान और उससे विनियोग होता है।

उभयाकार्काद्या का अनुमापक स्थान-प्रमाण भी दो प्रकार का है—एक साक्षात् इस दूसरा उमाप्या ग अनुमित। उमाप्या योग-बल अर्थात् अन्वयता, की कहते हैं। पहले का उदाहरण पूर्वोक्त है। दूसरे का उदाहरण 'हीनम्', 'प्रोदगायम्' इत्यादि हैं। यहाँ हीनुरिदं हीनम् इस योग-बल में हीनारि उमाप्या से लक्ष्य का कर्म है वह इत्ता आदि के ही अनुमान करने योग्य है वह अनुमान होता है। उमाप्या सम्बन्ध-अनुक्त ही होती है। अन्वयता के लक्ष्य सम्बन्ध न होने के कारण उसकी विधि के लिए त्विदि

पाठरूप कम की कल्पना होती है। अनुमान से पाठक्रम के सिद्ध हो जाने पर उससे उपायार्थ का अनुमान होता है। उससे एकत्राकृता और उससे सिद्ध, सिद्ध से भुक्ति का अनुमान और भुक्ति से विनियोग होता है।

तृतीयाध्याय के आठ पाद हैं—प्रथम पाद में अज्ञत्वशेषक छद्म प्रमात्रों में भुक्ति का विचार किया गया है। द्वितीय में सिद्ध का तृतीय में वाक्य प्रकार, स्थान और समाख्या का विचार है। चतुर्थ पाद में निवीत उपवीत आदि में कार्य-वाक्य-विनियोग आदि के निर्णय-वेद्य भुक्ति आदि के विरोध और परिहार का विचार किया गया है। पञ्चम में प्रतिपत्ति-कर्म का विचार है। प्रतिपत्ति का अर्थ उपबुद्ध इन्द्र का विनियोग है। षष्ठ में समारम्भाधीन और सप्तम में बहुप्रमाणोपकारक प्रमात्रादि कर्मों का विचार है। अष्टम पाद में वक्ष्यमान के कर्मों का विचार है।

चतुर्थाध्याय के प्रथम पाद में, प्रधानभूत आत्मिज्ञा इन्द्राग्नि की प्रयोजिका है, इत्यादि प्रधान न प्रयोज्यत्व का विचार किया गया है। द्वितीय में, अप्रधानीभूत को बल का अपाकरण है वह शाखाभूत म प्रयोजक है इत्यादि अप्रधान का ही प्रयोज्यत्व दिलाया गया है। तृतीय में 'बहु पर्यायी इत्यादि का अपाप्रयोजक बन्ध्यादि न कर्म ने मावामात्र का विचार है। चतुर्थ में रात्र्यस्यस्त अक्षय्य आदि यौग्य अर्थों का विचार किया गया है।

पञ्चमाध्याय में भुक्ति के कम, तद्विरोध-वृत्तिवृद्धि, और प्राक्कल्प-दीर्घत्व का विचार किया गया है। वहाँ भुक्ति आदि का कम-विचार भी करना आवश्यक है इसलिए उद्धृत में दिखाया जाता है। भुक्ति अर्थ पाठ स्थान, मुख्य और प्रवृत्ति में छद्म प्रमात्र कम के बोधन द्वारा प्रयोज्य-विनि के अक्ष हो गए हैं। भुक्ति का उदाहरण है। 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति। वहाँ वेद दर्शनमुखि को कहा जाता है। वहाँ वेद अर्थात् दर्शनमुखि बनाने के बाद वेदी बनाने का विधान है। क्योंकि वेदं कृत्वा से ला प्रत्यय से वेदी ने पूर्वकात् म ही वेद विधान प्रतीत होता है। जिस 'कृत्वा प्रवृत्ति' में भोजन के बाद ही गमन-विधान होती है। यही भुक्ति कम है।

प्रयोजन के वश से कम का जो निर्णय किया जाता है वह अर्थकर्म है। जैसे अग्निहोत्रं सुदोति 'यथागू पचति'। यद्यपि वहाँ यथागू पाक अग्निहोत्र-इन्द्राग्नि के बाद पढ़ा गया है तथापि यथागू होम के लिए ही बनाया जाता है इसलिए प्रयोजनवश इन्द्र के पक्ष ही यथागूपाक का विधान समझा जाता है। पाठक्रम के अनुसार यदि इन्द्राग्नि के बाद यथागूपाक का विधान हो तो यथागूपाक का अर्थ ही कम मानना होगा। इससे वह निमित्त होता है कि वहाँ भीतकर्म या अर्थकर्म न हो वहाँ ही पाठक्रम किया जाता है।

उपरिपत्ति को स्थान कहते हैं अर्थात् वेद्य और काल में वहाँ को उपस्थित हो, वहाँ उषी का विधान करना चाहिए, बाद में वृत्ते का। प्रधानों के कम से जो अर्थों का कम है वह मुख्य कम कहा जाता है। जैसे भिन्न कम से आत्मिज्ञादि प्रधान वेद्यार्थों की रूपा होती है उषी कम से उनकी अविवेकताओं की भी रूपा की जाती है।

मवृत्ति-रूप यह है कि एक स्थान में जिस क्रम से उपचार प्रवर्तित हुआ, उसी क्रम से अन्वय भी हो। इस प्रकार, पञ्चमाध्याय के प्रथम पाद में भुति, अर्घ्य आदि के क्रम का विचार किया गया है। द्वितीय पाद में क्रमविशेष का और अनेक पशुओं में एक-एक घनो के समापन आदि का विचार है। तृतीय पाद में वृद्धि-अवृद्धि का विचार है। जैसे, अग्निपौमीय पशु में 'एकादश प्रयाजान् यजति' यह पाठ है यहाँ पञ्च प्रयाजों की दो बार और अग्निम की एक बार आवृत्ति करने पर एकादश संख्या की पूर्ति होती है। यही वृद्धि है। जिसकी वृद्धि नहीं होती, वही अवृद्धि है।

पञ्चमाध्याय के चतुर्थ पाद में अति आदि छह प्रमाणों में पूर्व-पूर्व के प्रावृत्त्य और उत्तरोत्तर के शीर्षस्य का विचार किया गया है।

पञ्चमाध्याय के प्रथम पाद में कर्म के अधिकार का विचार किया गया है। अर्थात्, अम्वा आदि का कर्म में अधिकार नहीं है, किन्तु वक्तुप्मान् का ही इसका नियम किया गया है। द्वितीय में अधिकारी के कर्म का और तृतीय में मुख्य ७ प्रतिनिधि का प्रश्न कहीं किया जाता है कहीं नहीं इसका विचार है। चतुर्थ में कहीं किसका शोध है इसका और पञ्चम में कालादि के वैगुण्य में प्रायश्चित्त का विचार है। छतम में अरेय का तथा अष्टम में लौकिक अग्नि में कहीं हवन करना चाहिए, इसका विचार है।

सप्तमाध्याय के प्रथम पाद में, 'तमानम्' इत्यादि प्रत्यक्ष वचनों से अतिदेश का और द्वितीय में उस प्रकार के अतिदेशों के शेष का विवेचन किया गया है। तृतीय में अग्निहोत्र नाम से अतिदेश का निर्णय है। चतुर्थ में सिद्ध का अतिदेश है।

अष्टमाध्याय के प्रथम पाद में प्रत्यक्ष वचन व अभाव में भी स्पष्ट सिद्धों से अतिदेश का तथा द्वितीय में अस्पष्ट सिद्धों से अतिदेश का विचार किया गया है। तृतीय में प्रत्यक्ष सिद्धों से अतिदेश का विचार तथा चतुर्थ में अतिदेशों के अपवाद का ब्यवन किया गया है।

नवमाध्याय के प्रथम पाद में ऊह का प्रारम्भ किया गया है। मन्त्रों में रिपव देवता विद्व संख्या आदि के वाचक ओ शब्द हैं, उनका गन उन देवताओं के सिद्ध-संख्यादि के अनुसार परिवर्तन करने को ऊह कहते हैं। द्वितीय में वाम का ऊह, तृतीय में मन्त्रों का ऊह और चतुर्थ में मन्त्रों के ऊह-मल्ल में ओ आया है उतका विचार किया गया है।

दशमाध्याय के प्रथम पाद में वाच के हेतुभूत द्वार-भोज का विधान है। जैसे जहाँ बेदी के निष्पादन-रूप द्वार नहीं है वहाँ बेदी के निष्पादन करनेवाले या उद्घनन आदि क्रम हैं उनका वाच होता है। और जहाँ वाच्य का विगुण्यकरण नहीं है वहाँ अवस्था का वाच होता है। द्वितीय पाद में उली द्वार भोज का अनेक उदाहरणों में विस्तार किया गया है। तृतीय में वाच का कारवकार्येक्य दिनाया गया है। चतुर्थ में वाच का कार्य श्रुतिक का परिग्रह बताया गया है। विह्विभूत वाच में जो वाच आदि दक्षिणा का कार्य श्रुतिक का परिग्रह बताया गया है। विह्विभूत वाच में उली वाच के लिए हेतु दक्षिणा बताई गई है। उक्त दक्षिणा में 'वह्विभूत' अतिदेश ने

मातृ को अन्ध आदि दृष्टिवा है, उसका बाप बताया गया है। अतुर्भ में बर्ही बाप का कारण नहीं है बर्ही अनुभय बताया गया है। प्रथम में बाप क प्रसङ्ग में ग्रह आदि का और पञ्च म बाप प्रसङ्ग में साम का विचार किया गया है। सप्तम में बाप-मन्त्र में इतर सामान्य का विचार और अष्टम में बाप के उपपुत्र नमर्भ का विचार किया गया है।

एकादश अध्याय में तन्त्र क विषय में विचार है। एक बार अनुष्ठान से जो विधि होती है वह तन्त्र कहा जाता है, अथवा जिसमें बहुतेरे के उपकार का विस्तार किया जाय वह तन्त्र है और अनेक के उद्देश्य से एक बार अनुष्ठान का नाम भी तन्त्र ही है। जैसे अनेक क बीच रखा हुआ बीज। जो आवृत्ति से अर्थात् बार-बार करने से बहुतेरे का उपकार हो वह आवाप कहा जाता है—जैसे बहुतेरे का संग्रह। अन्ध के उद्देश्य से अन्धदीप्त का भी साथ ही अनुष्ठान करना प्रसङ्ग कहा जाता है। एकादश के प्रथम पाद में तन्त्र का उपोद्घात द्वितीय में तन्त्र और आवाप का विचार, तृतीय म तन्त्र का और चतुर्थ में आवाप का विस्तार है।

द्वादश अध्याय में प्रसङ्ग तन्त्री निर्णय, अनुभव और विवर्ण का विचार किया गया है। एक न उद्देश्य से किसी एक अङ्ग का अनुष्ठान देश काल और कर्ता के ऐक्य होने पर यदि अनुष्ठित अङ्ग अनुद्देश्य का भी उपकार करे, तो वह प्रसङ्ग कहा जाता है। इसका विचार द्वादश अध्याय के प्रथम पाद में है। द्वितीय म तन्त्री का निर्णय किया गया है। साधारण वर्म का नाम तन्त्र है वह जिसमें रहे, वह तन्त्री है। तृतीय में अनुभव तथा चतुर्थ म विवर्ण का विचार है। इस प्रकार, बायें अध्यायों क विषयों का संक्षेप में विवर्णन कराया गया। अब आचार्य कुमारिख मूढ के मत से अधिकरण का विवेचन संक्षेप में किया जायगा।

कुमारिख मूढ के मतानुसार अधिकरण का विवेचन

अध्यायो वर्मविज्ञाया १ (वि पृ ११११)

यह प्रथम अधिकरण पूर्वमीमांसा के आरम्भ का उपपादनपरक है। अध्याय मकरण का नाम अधिकरण है। अधिकरण के पाँच अवयव होत हैं—विषय संतव पूर्वगङ्ग विज्ञात और लक्ष्य। जिस उद्देश्य से विचार किया जाय वही विषय है। जिस ज्ञान का विषय हो वोटी में आस्थासित रहे, उसको संतव कहत हैं। वह कोटीह्व कही मातृक और कही अमातृक रहता है। किं यह स्थाय है अथवा पुरण ? बर्ही स्थाय या पुरण होतो मातृक ही है। अनुभय है ना मही ? बर्ही है स मातृक और म से अमातृक काटी का विषय समझना चाहिए। बर्ही कोटीह्व अनेक कोटी का भी उपपन्न है। बाही जिस म्भ का उपपादन करता है वह पूर्वगङ्ग है। निर्णय का नाम विज्ञात है। लक्ष्य तीन प्रकार की है—अधिकरण-लक्ष्य वाद-लक्ष्य और अध्याय लक्ष्य। इसका दृश्य वह है कि यह विचार इही अधिकरण इही पाद और इही अध्याय क करना लक्षित है। इस प्रकार क विचार को लक्ष्य कहत हैं। मूढ लोग लक्ष्य को अधिकरण का अङ्ग मही मानते, वे लक्ष्य क स्थान पर उतर के अङ्ग

मानते हैं। उत्तर और निर्णय में यही मेव है कि उत्तर वाली के मत का खरडन-मात्र करता है, परन्तु वह सिद्धान्त नहीं होता जैसे—वास्तुत्तर। और, निश्चय सिद्धान्त है यही दोनों में मेव है। इसीलिए, उत्तर की अपेक्षा निर्णय की गणना प्रथम की गई है—

‘विषयो विद्यमानैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम् ।

विद्योपरैति पञ्चाङ्ग तात्पर्यविकारस्य स्युतम् ॥

तात्पर्य यह कि विषय, विद्यमान अर्थात् संशय पूर्वपक्ष, उत्तर और निर्णय में ही पक्ष अधिकरण के अवयव हैं। ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मः’ अर्थात् वेद पढ़ना चाहिए, यही वाक्य इस प्रथम अधिकरण का विषय है।

विचार (मीमांसा)-शास्त्र की प्रयोजनीयता का व्याख्यान

संशय यह है कि ‘वादानाह्वयोर्यो धर्मः’ इस सूत्र में ‘अन्वाधाने च दशनाम्’ इस सूत्र पर्यन्त जो जैमिनि का धर्मशास्त्र है, वह अनारम्भणीय है अथवा आरम्भणीय ? इस संशय का मूल है—‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मः’, यह अध्ययन-विधि द्वाय है वा अद्वय ? यदि अध्ययन-विधि का अद्वय धर्म मानते हैं, तब तो विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं रहती। कारण यह है कि आचार्य-कृत उच्चारण के अनुसार समानापूर्विक उच्चारण को ही अध्ययन कहा जाता है और उच्चारण-मात्र से किसी दृष्ट धर्म की विधि हाँसी नहीं और विविधा निरर्थक भी नहीं हो सकती, इसलिये विविधा का स्वर्गादि अद्वय फल होता है, वह अनुमानादि प्रमाण से कल्पना करते हैं और यह स्वर्ग-रूप अद्वय फल कबल पाठमात्र से सिद्ध हो जाता है इसके लिए विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है।

यदि ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मः’ का तात्पर्य तदर्थज्ञान-रूप दृष्टफल-पर्यन्त मानें तब तो धर्मज्ञान के लिए विचार-शास्त्र की आवश्यकता हो जाती है क्योंकि विचार के बिना धर्मज्ञान नहीं हो सकता। इसलिये, जैमिनि-योज्य विचार-शास्त्र आरम्भणीय सिद्ध होता है।

संक्षेप में इसका तात्पर्य यह होता है कि यदि ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मः’ इस अध्ययन-विधि का अर्थबोध-पर्यन्त दृष्टफल मानत हैं तब तो विधि की अनुकूलता होने के कारण विचार-शास्त्र आवश्यक हो जाता है इसलिये वह आरम्भणीय है वह सिद्ध होता है। यदि अध्ययन-विधि का अर्थबोध-रूप दृष्टफल न मानकर स्वर्ग-रूप अद्वय ही फल मानें तब तो पाठरूप अध्ययन-विधि से स्वर्ग की सिद्धि हो जायगी इसलिये विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है अतः विचार-शास्त्र अनारम्भणीय है, वह पूर्वपक्ष सिद्ध होता है।

अर्थबोधपर्यन्त अध्ययन-विधि का तात्पर्य मानकर जो विचार-शास्त्र की आवश्यकता बताते हैं उनका प्रति पूर्वपक्षी का वह प्रश्न होता है कि ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मः’ इस अध्ययन-विधि में क्या अत्यन्त अभाव अध्ययन का विधान है अथवा पाठिक अवपाठ के लक्षण निश्चय दिया जाता है ? दूसरे शब्दों में, क्या

अप्यवन-विधि अपूर्वविधि है या नियम-विधि? जिसका जो अर्थ प्रमाणान्तर से प्राप्त है उसका उही अर्थ में विधान का नाम अपूर्वविधि है।

उदाहरण के लिए—'स्वर्गकामो व्रजत' यहाँ व्रज का व्रज स्वर्ग है वह दूसरे किसी भी अनुमानादि प्रमाण से प्राप्त नहीं है किन्तु उक्त भुक्ति से ही वाग का व्रज स्वर्ग है वह सिद्ध होता है। इसलिए अग्रज का विधान करके से वह अपूर्वविधि कहलाता है। पक्ष में अग्रज को विधि है वह नियम-विधि है। जैसे 'म्रीहिन् अवदन्ति' को नियम-विधि कहते हैं। इस भुक्ति में धाम न अवपात (छाटना) का प्रयोजन धाम को सुपरहित करना ही बोधित होता है। और अवपात से धाम का सुपरहित होना जोक से भी सिद्ध (प्राप्त) है। इसलिए यह नियम-विधि है। अग्रज अंत का पूरक करना ही नियम का पक्ष है। धाम को सुपरहित करना मल-विद्वान् आदि अनेक उपायों से लाभ्य है। इसलिए, अवपात को छोड़कर यदि दूसरा उपाय का आशयक करें, तो अवपात अग्रज हो जाता है। अतः, अवपात-भुक्ति से अवपात के विधान का प्रयोजन अग्रज अंत का पूरक करना ही सिद्ध होता है। इस अवस्था में अप्यवन विधि क्या अपूर्वविधि है या नियम-विधि वह पूर्णतः प्रसन्न व्यो का लो रह जाता है।

इस अवस्था में अप्यवन-विधि को अपूर्वविधि तो मान नहीं सकते; क्योंकि अनुमान-प्रमाण से भी अर्थावबोध न किए अप्यवन प्राप्त है और प्रमाणान्तर से अग्रज का ही विधान अपूर्वविधि माना गया है। यहाँ अनुमान का स्वरूप इस प्रकार होता है—विद्यादायक वेदाप्यवन (पक्ष) अर्थावबोध के लिए ही होता है (लाभ्य) अप्यवन होने का कारण (हेतु) को अप्यवन है वह अर्थावबोध के लिए ही होता है (व्याप्ति) मारताप्यवन के उद्देश्य (इष्टान्त)। इस अनुमान से विधि के बिना भी अर्थावबोध न किए अप्यवन प्राप्त ही है। इसलिए अग्रज विधि नहीं होने से अपूर्वविधि नहीं हो सकती। अतएव द्वितीय अर्थात् नियमविधि पक्ष का मामला चाहिए। जिस प्रकार, नञविद्वान् और अवपात आदि से तत्कृत निष्पत्ति सिद्ध है इसलिए पादिक अवपात का विधान अवश्य करना चाहिए, यह विचिन्ता से निश्चय किया जाता है। उही प्रकार शुद्ध के उपदेश ने बिना भी केवल सिद्धि पाठ से अर्थज्ञान न किए यदि कोई प्रकृत हो वह तो अप्यवन अग्रज है। इसलिए अग्रज अप्यवन की वह नियम-विधि है वह सिद्ध हो जाता है।

परन्तु, पूर्व-पक्षी का कहना है कि वह भी कुछ नहीं है। कारण यह है कि अवपात-भुक्ति को अप्यवन-विधि का इष्टान्त है। इष्टान्त और दार्शनिक में लाभ्य में होने से कुछ नहीं है। इसका कारण यह है कि अवपात से निष्पन्न को तत्कृत है, उही प्रयोजन बनाने पर प्रमाणान्तर अपूर्व उत्पन्न होता है जिसके द्वारा दार्शनिक परमापूर्व को उत्पन्न करता है जो स्वर्ग का लाभात् लाभ होता है। अवपात के बिना प्रमाणान्तरापूर्व नहीं हो सकता। लाभ्य यह है कि स्वर्ग का लाभात् लाभ को परमापूर्व है वह वाग से उत्पन्न होता है और परमापूर्व की उत्पत्ति में उदायक प्रमाणान्तरापूर्व ही है जो अवपात से उत्पन्न होता है। अपूर्व परमापूर्व आदि

को अदृष्ट वस्तुएँ हैं, उनकी उत्पत्ति में कार्यकारणमात्र वस्तु शास्त्र-प्रमाण से ही सिद्ध होता है।

यदि अवपात-नियम से अपूर्व की कल्पना न की जाय या कल्पित अवान्तरापूर्व को परमापूर्व की उत्पत्ति में सहायक न माना जाय तब तो अवपात का विधान करनेवाली भुक्ति ही व्यर्थ हो जायगी। धान व सुपरहित करने के लिए तो विधान की आवश्यकता कह नहीं सकते; क्योंकि वह तो शोक से ही सिद्ध है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि भुक्ति से जो अवपात का नियम किया है उसमें अर्घ्यपूर्वमात्र से उत्पन्न परमापूर्व ही हेतु है। और, स्वाध्यायोऽप्येतव्यः से जो अध्ययन-विधि का नियम संरक्षित है, वह अर्घ्यज्ञान के लिए है ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि बिना अध्ययन के भी लिखित पाठ से अर्घ्यज्ञान होना शोक में देखा जाता है। अर्घ्यज्ञान होने पर यज्ञादि का अनुष्ठान भी सुकर हो जाता है। इस स्थिति में विद्वयीकरण के लिए अवपात-विधि का नियम है, उसमें उत्पन्न अवान्तरापूर्व के स्वीकार न करने पर परमापूर्व की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती इसलिए उपमापूर्व ही अवान्तरापूर्व के स्वीकार करने में हेतु होता है।

इसी प्रकार, 'स्वाध्यायोऽप्येतव्यः' से अध्ययन के लिए जो अध्ययन-विधि का नियम है उसमें उत्पन्न अवान्तरापूर्व के स्वीकार करने में कोई भी हेतु नहीं है। यदि कोई कि अवान्तरापूर्व के स्वीकार न करने पर अध्ययन-विधान ही व्यर्थ हो जायगा। यह भी ठीक नहीं है क्योंकि विश्ववित् म्याय से पाठमात्र का स्वयं वस्तु कल्पना कर सकते हैं। इस प्रकार स्वर्ग-फल स्वीकार करने पर अध्ययन-विधि का अपूर्वविधि होना भी सिद्ध हो जाता है। क्योंकि अध्ययन स्वर्गार्थ है यह बात इस भुक्ति के बिना सिद्ध नहीं हो सकती। इसलिए अमात्र के विधान करने से यह अपूर्वविधि सिद्ध हो जाती है। अध्ययन विधि का फल स्वर्ग ही है अर्घ्यज्ञान नहीं, यह भी सिद्ध हो जाता है। इसलिए अध्ययन विधान करने का उद्देश्य अर्घ्यज्ञान न होने में अर्घ्यज्ञान वैय नही होता; इसका वैय न होने से अर्घ्यज्ञान के उत्पत्ती मीमांसा-शास्त्र भी अवैय हो जाता है इसलिए अवैय होने के कारण मीमांसा-शास्त्र अनारम्भणीय है यह पूर्वपक्ष सिद्ध हो जाता है।

पूर्व में विश्ववित् म्याय का जो दृष्टान्त दिया है, उसका क्या तात्पर्य है? इस आकांक्षा में उसका स्वरूप दिखाया जाता है—विश्ववित्-याग का फल स्वयं स्वर्गकार अग्नि में स्वर्ग बताया है—'त स्वर्गः सर्वान् प्रत्यर्चयेत्' (१ तू १०३।१३)। इसका तात्पर्य यह है कि इन्द्र में अग्निमित्त निरतिशय गुण का धारक का स्वर्ग देवों विश्ववित् याग का फल है। इसमें हेतु है—'सर्वान् प्रत्यर्चयेत्' अर्थात् कामनायुक्त सकल मनुष्यों के प्रति अविशेष हान में। तात्पर्य यह है कि विश्ववित् याग इस भुक्ति से याग का विधान किया गया है उसमें अमुक्त कामनावाले याग करें इस प्रकार अधिकांश का नियम लक्ष्यकार में नहीं बताया। इसलिए, विश्ववित् याग का भी अधिकांश है इस प्रकार की आकांक्षा में किसी फल की कल्पना कर उस धारकवाला अधिकांश होगा। जिसकी कल्पना की गई है, वही कल्प्यमान विश्ववित्

पाप का फल होगा, और उस फल को ऐसा होना चाहिए, जो सबका समीप हो। इच्छा से रहित निरतिशय सुख ही जिसे स्वर्ग कहते हैं उसका समीप है। इच्छा, स्वर्ग ही विनाशित पाप का फल है यह सिद्ध होता है। यही 'विश्ववित्' शब्द है।

इसी तात्पर्य से कुमारिल मह मे कहा है—

‘विश्ववि विविधा एवमात्मनि तदर्थता।

कल्पन्तु विविधामर्णान् स्वर्गो विश्वविदादिकम् ॥

स्वर्ग-रूप फल की कल्पना करने पर अध्ययन-विधि का तात्पर्य अध्ययन-वस्तु न होने के कारण ही बेहमवीत्य शब्दात् भुक्ति भी अनुपपन्न होती है। तात्पर्य यह है कि वेदाध्ययन करने के बाद (अध्ययनित उत्तरकाष्ठ में) शब्दात्—समावचन संस्कार करे। अध्ययन के बाद एतद्व्याप्त्य में प्रवेश का अधिकार प्राप्त करने के लिए जो संस्कारविरोध है उसको समावर्तन कहते हैं, उसीका बोधक भुक्ति में ‘शब्दात्’ पर है। इस समावर्तन-विधि में ‘अधीत्य’ में स्वा विधि से अध्ययन और समावचन में अध्ययन मर्त्य होता है। यदि अध्ययन के बाद वम विचार के लिए पुनः गुरुकुल में रहना हो तब तो अध्ययन और समावर्तन में अध्ययन का बोध हो जाता है। इच्छा, विचार-शास्त्र के बीच न होने पक्ष पाठ्याप्त से ही स्वर्ग-फल की सिद्धि हो जाने तथा समावर्तन-शास्त्र के विरोध होने पर भी विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं होने से वमविचार-शास्त्र अनारम्भणीय है यह पुनश्च सिद्ध होता है।

यहाँ सिद्धांती का यह कहना है कि यह सब पूर्वपक्षी का कहना कुछ नहीं है। कारण यह है कि ‘स्वाध्यायोऽभ्येतव्यः’ इस अध्ययन-विधि को जो पूर्वपक्षी कहते हैं कि न वह अपूर्वविधि है और न नियम-विधि ही, यह निश्चय ही अनुचित है। यद्यपि समाप्त विधि न होने से अपूर्वविधि नहीं हो सकती, तथापि नियम विधि का अपलाप नहीं कर सकते। कारण यह है कि ‘स्वाध्यायोऽभ्येतव्यः’ के ‘अभ्येतव्यः’ में जो तत्त्व है वह अमिमा-मायना का बोध कराया है। अमिमा-मायना को ही शास्त्री मानना कहते हैं। इसीका नाम मेरवा भी है। जिसका उद्देश्य पुरुषप्रवृत्ति-रूप आर्षी मानना है। तात्पर्य यह है कि तत्त्व का विज्ञान विधि-अर्थ में होता है। विधि का अर्थ है मायना। यह ही प्रकार की होती है—अमिमा मायना और आर्षी मायना। अमिमा शब्द को ही कहते हैं। अमिमीयते अर्थः अमेन—जिससे अर्थ का अमिमान किंवा बाध इस स्मृत्यति से शब्द को ही अमिमा कहते हैं; क्योंकि शब्द से ही अर्थ का अमिमान किया जाता है। शब्द में रहनेवाली जो मायना है वही शास्त्री मायना है। व्यापारविरोध का ही नाश मायना है। यह मायना तत्त्व मत्त्व का वाक्य है; क्योंकि स्वाध्यायोऽभ्येतव्यः, वाक्य में जो तत्त्व है उसके अर्थ-माय से ‘यह तत्त्व अध्ययन के लिए सुकर्म प्रेरित करता है’ इस प्रकार की प्रतीति स्वर्ण होती है। और जिसके सुनने से जो अर्थ नियमेन प्रतीति हो वह उसका वाक्य होता है। तत्त्व सुनने से मेरवा की प्रतीति होती है। इच्छा तत्त्व का ही वाक्य मायना है यह सिद्ध होता है। शोक में मेरवा पुरुष में ही रहती है इच्छा प्रकृत में भी मायना का आशय पुरुष ही है, इस अर्थ में नहीं पड़ना चाहिए। कारण यह है कि वेद अनादि है इसका बनानेवाला

कोई नहीं है। इसलिए, अग्निषा-भावना का आशय 'तप्य' शब्द ही हो सकता है, और वही तप्य भावना का वाचक भी है यह सिद्ध होता है।

इसी शाब्दी भावना से अग्न्ययन याग इत्यादि में पुरुष की प्रवृत्ति कराई जाती है। इसी प्रवृत्ति का नाम आर्षी भावना है; क्योंकि यह पुरुष-रूप अर्ष में ही रहनेवाली है। इस आर्षी भावना का भी वाचक तप्य प्रत्यय ही है; क्योंकि धातु अग्न्ययन-भाव का ही वाचक है। इससे यह सिद्ध हुआ कि शाब्दी भावना और आर्षी भावना—इन दोनों का वाचक तप्य प्रत्यय है। और शाब्दी भावना का आशय तप्य प्रत्यय है, और आर्षी भावना का पुरुष। अब एक आकांक्षा और होती है कि पुरुषप्रवृत्ति-रूप को आर्षी भावना है, उसका उद्देश्य क्या है? इससे दो ही उद्देश्य हो सकते हैं—समान पद का वाच्य, या समान वाच्य का वाच्य। समान पद से प्राप्त अग्न्ययन है और समान वाच्य से प्राप्त स्वाध्याय (वेदराशि)। अग्न्ययन तो पुरुषप्रवृत्ति का उद्देश्य हो नहीं सकता, कारण यह है कि अग्न्ययन क्लेशराहित्य होता है, और उद्देश्य ऐसा होना चाहिये, जो दुःखकारक हो क्योंकि दुःख ही उसका उद्देश्य रहता है। यदि स्वाध्याय (वेद) को आर्षी भावना का उद्देश्य मानें तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि प्रकृत में उद्देश्य का अर्थ है साध्य अर्थात् जिसमें क्रिया का फल रहता है। वेद अनादि, नित्य और स्थिर है। इसलिए, यह साध्य अर्थात् उद्देश्य नहीं हो सकता।

तात्पर्य यह है कि जिसमें क्रिया का फल रहता है, वही उद्देश्य होता है। क्रिया का फल चार प्रकार का होता है—उत्पत्ति प्राप्ति, विकार और संस्कार। जैसे कुत्ता की क्रिया से घट की उत्पत्ति होती है। गमन-क्रिया से देशान्तर प्राप्ति होती है, पाक-क्रिया से पक्का का विकार होता है और लाक्षा-रस के संपर्क से कपास का बीज में गुन्धान द्वारा संस्कार होता है, अथवा मथि या दण्ड में निषर्पण के द्वारा होय निकल जाने से संस्कार होता है। इन चार क्रिया फलों में कोई भी वेद में नहीं आता। अग्न्ययन में प्रवृत्ति होने से वेद की उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि यह नित्य है। विस्तृत होने से उसकी प्राप्ति भी नहीं होती। अग्न्ययन करने से किसी प्रकार का वेद में विकार भी नहीं आता और अग्न्ययन से वेद का संस्कार भी नहीं होता। कारण यह है कि कार्यान्तर की बोधता का आधान करने का नाम संस्कार है, और निर्विकार स्नेह-स्वल्प शब्द-ब्रह्म वेद में कोई भी ऐसा विशेष गुण नहीं है जिसका आधान किया जाय। कोई होय भी नहीं है जिसका अपकरण-रूप संस्कार किया जाय। इसलिए, यह सिद्ध होता है कि अग्न्ययन या वेद दोनों में कोई भी आर्षी भावना का उद्देश्य नहीं हो सकता। उद्देश्य के बिना भावना व्यर्थ हो जाती है इसलिए अर्पावशोष को उद्देश्य मानना आवश्यक है। ऐसा न मानने से अग्न्ययन विधि व्यर्थ हो जायगी।

अतः, अग्न्ययन-विधि के सामर्थ्य से उसका फल अर्पण ही है, पर कल्पना की जाती है। अग्न्ययन के द्वारा ही अर्पणम का सम्पादन कर, यही 'स्वाध्यायोऽप्येतप्यः' इस अग्न्ययन-विधि का तात्पर्य है। यद्यपि अग्न्ययन-विधि का फल स्वर्ग भी हो सकता है और यह 'यिथञ्चित्' न्याय से अनुपपत्ति भी है, तपारि

अध्यापन करने से ही अध्यापक में एक प्रकार का संस्कार उत्पन्न होता है। वही आचार्य शब्द का प्रसूति-निमित्त है, अर्थात् उसीसे वह आचार्य कहलाने के योग्य होता है।

अब यहाँ यह विचार करना है कि आचार्य का अध्यापन माधवक के अध्ययन के बिना कदापि सिद्ध नहीं हो सकता इसलिए अध्यापन विधि से ही अध्ययन का विधान सिद्ध हो जाता है। इस स्थिति में, 'स्वाध्यायोऽप्येतद्व्य' इति वाक्य का अध्ययन-विधित्व सिद्ध नहीं होता, कारण यह है कि अध्यापन-विधि से ही अध्ययन का काम हो जाता है, इसलिए अध्ययन अभास नहीं है, और अभास के ही विधान करने में विधान-श्रुति की चरितार्थता है। दूसरी बात यह है कि विभावकत्वेन प्रतीयमान वाक्य भी नित्यप्राप्त का अनुपादक होता है। इसलिए, 'स्वाध्यायोऽप्येतद्व्य' वह वाक्य अनुपादक होने के कारण विधि नहीं हो सकता अतएव अर्चशान पर्यन्त इसका तात्पर्य है ऐसा जो पूर्व में कहा गया है वह शुद्ध नहीं है। फलतः, 'स्वाध्यायोऽप्येतद्व्य' को विषय मानकर पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष का जो उपस्थापन किया गया है, उस दूसरे प्रकार से ही सिद्धान्त समुचित प्रतीत होता है। वह वृत्त प्रकार इस तरह हो सकता है—विचार-शास्त्र अर्थ होने के कारण अनारम्भणीय है वह पूर्वपक्ष है और अर्थ होने के कारण आरम्भणीय है वह सिद्धान्त-पक्ष है। विचार-शास्त्र को अर्थ माननेवाले सिद्धान्ती से यह प्रश्न होता है कि क्या अध्यापन विधि माधवक को अर्थ का बोध भी कराती है, अथवा पाठमात्र को बताती है? पहला पक्ष तो कह नहीं सकते क्योंकि अर्थबोध के बिना भी पाठमात्र से अध्ययन सिद्ध हो जाता है। यदि द्वितीय पक्ष अर्थात् पाठमात्र, अध्ययन विधि का तात्पर्य माने तब तो विचार-शास्त्र का न कोई विषय रहेगा और न कोई प्रयोजन ही; क्योंकि शब्द के अर्थ-मान से जो अर्थ प्रतीत होता है, उसमें यदि संदेह हो तो वह विचार शास्त्र का विषय होता है और उसका निश्चय विचार शास्त्र का प्रयोजन होता है। प्रकृत में पाठमात्र को ही यदि अध्ययन मानते हैं अर्चशान को नहीं, तब तो संदेह का कोई विषय ही नहीं रहता और विचार का फल जो निर्णय है वह तो बुरी बात है। इस प्रकार, विषय और प्रयोजन के न रहने से विचार शास्त्र अनारम्भणीय है वह पूर्वपक्ष सिद्ध हो जाता है।

इसके उत्तर में सिद्धान्ती का कहना है कि जबल अध्यापन विधि से अर्थ का ज्ञान न हो परन्तु जो व्याकरण निरुद्ध आदि वेशाङ्गों के साथ वेद का अध्ययन करता है और पद-पदार्थ के सम्बन्ध का ज्ञान जिसका हो गया है उस पुरुष को दीर्घस्य प्रश्नों का अर्थज्ञान हो जाता है। इसी प्रकार, वेदवाक्यों का जो अर्थ-ज्ञान होता अनिश्चय है; क्योंकि शब्दों का अर्थबोध कराना स्वभाव ही है। अर्थज्ञान होने पर कहीं संदेह होना भी अनिश्चय है, इसलिए विचार-शास्त्र की आवश्यकता होती है। पूर्वपक्ष का एक प्रश्न और होता है कि जिस प्रकार शत्रु के घर मोहन करने के लिए पैवार पुन के प्रति माता, मना करने के अभिप्राय न कहती है—'विषं भुङ्क्ष्व विषं लाघो इति वाक्य में माता का तात्पर्य विष मन्त्रण में जाना असम्भव है इसलिए वाक्य का अर्थ जो विष-मन्त्रण है उसकी विषयता नहीं की जाती बल्कि शत्रु के घर मोहन के निषेध में ही तात्पर्य समझकर वही अर्थ माना जाता है। इसी प्रकार, वेदवाक्य के

सर्व इतका अर्थ नहीं होता; क्योंकि स्वयं अष्टम वस्तु है और यह वस्तु के लिये अष्टम वस्तु ही कहना अभ्यास्य होती है—सम्प्रतिष्ठकालकरणे अष्टमवस्तुत्वनाया अभ्यास्यत्वम् ।

यदि वह कहें कि इष्टवस्तु तो क्षिप्ति पाठ से भी सिद्ध हो जाता है, इसके लिये विधि करने की उपा आवश्यकता है। ता इतका उत्तर पहले ही से चुने हैं कि अपूर्वविधि के न होने पर भी नियम विधि के होने में कोई बाधक नहीं है। अप्यवन विधि के नियम होने में यह बाध सिद्ध होता है कि अर्चकाम-रूप इष्टवस्तु भी शुद्धवस्तु से अप्यवनपूर्वक ही होना चाहिए क्षिप्ति पाठ आदि में नहीं। इसी नियम के वक्त में अप्यवन नियम के इष्टवस्तु न होने के कारण अप्यवन अवाप्तरापूर्व-रूप अष्टम वस्तु की कहना की जाती है। इस प्रकार की कहना में समस्त ऋतुबन्ध अपूर्व ही हेतु होता है। क्योंकि अर्चकान् + बिना कोई भी वक्त नहीं हो सकता। इसीलिये, महर्षि जैमिनि ने यह अभ्यास में कहा है कि जिसको अर्चकान् नहीं है उसका भी वक्त में अधिकार नहीं है। इसके सिद्ध होता है कि स्वाध्याय भी अप्यवन से संस्कृत होना चाहिए। यही अप्यवन-विधि का तात्पर्य है। इसमें सिद्ध होता है कि जिस प्रकार शर्चापूर्वमात्र वक्त से उत्पन्न होनेवाला जो परमापूर्व है वही अवाप्तादि से उत्पन्न अवाप्तरापूर्व का बाधक होता है उसी प्रकार समस्त ऋतुबन्ध जो परमापूर्व है वही अप्यवन-विधि से उत्पन्न अवाप्तरापूर्व का बाधक होता है। यदि अप्यवन नियम में उत्पन्न अवाप्तरापूर्व को न मानें तो अप्यवनविधायक भूति ही निरर्थक हो जायगी। यदि 'विशक्ति' श्राव्य से अष्टम वस्तु स्वभावि की कहना करें तो भी ठीक नहीं होता इसका कारण पहले ही बता चुके हैं। इष्टवस्तु की सम्मानना में अष्टम वस्तु की कहना अनुचित है। इसीको वृत्ते शब्दा में लिखा है—

‘अप्यवामि कले ह्ये मातृपरिकल्पना ।

निकेतु निचमार्त्वात्तात्पर्यस्य अविध्वजि ह’

अर्थात् इष्टवस्तु के काम होना की सम्मानना में अष्टम वस्तु की कहना नहीं होती, और विधि भी स्वयं नहीं होता क्योंकि नियम के लिये वह जरिताव है।

पूर्व में जो स्वाध्याय को अप्यवन से संस्कृत होना बताया गया है उसका तात्पर्य स्वाध्याय को वक्त के अतिशुद्ध करना ही है शुद्धाधान या दीपापमवन नहीं। क्योंकि ऐसा मानने में वेद अनिष्ट हो जायगा। इसलिये, वक्त के अतिशुद्ध करना ही स्वाध्याय का उत्कार समझना चाहिए। इसमें वेद में कुछ दोष भी नहीं आता।

एक शब्दा और होती है कि वक्त वेदमान के अप्यवन से अर्थ का हान न हो, परन्तु जो व्याकरण आदि अक्षरों के साथ वेद का अप्यवन करता है उससे लिये अर्चकान् होना मुकर है पुन इतक लिये विचार-शास्त्र की क्या आवश्यकता है।

उत्तर यह है कि यद्यपि तात्त्विक पद्धतिवालों के लिये अर्चकान् होना तुल्य है तथापि वक्त अर्चकान् श्राव्य में किसी विषय का निश्चय नहीं हो सकता; क्योंकि विचित्र विचारशास्त्र के ही अर्चक होता है। जै — ‘अच्छा: शर्चया उपरवाप्ति (१ मा १।२१।१५) इस मंत्र में अच्छ शर्चया का उपवाय बताया है। अच्छ का

अर्थ है पुत या तेल मिलाया हुआ। अब वहाँ सम्यक् होता है कि किससे अन्न (मिश्रित) शर्करा का उपपन्न किया जाय ? पुत या तेल से ? केवल अर्थज्ञान से यह नियम नहीं हो सकता कि पुत से ही मिश्रित शर्करा होनी चाहिए तेल में नहीं। विचार-शास्त्र से यह नियम सुखम हो जाता है। जैसे—‘अन्नाः शर्करा उपपन्नाः मन्त्र के वाक्योप में ‘तेषां वे पुतम्’ इस वाक्य में पुत की प्रशंसा की गई है। इससे इस नियम पर आते हैं कि पुत में ही शर्करा का अन्न (मिश्रित) करना मन्त्र का अभिप्राय है। इस प्रकार, नियम के लिए विचार शास्त्र की आवश्यकता होती है।

अब वहाँ एक और भी सम्यक् होता है कि वेदाध्ययन के बाद भी धर्म-विचार के लिए शुक्ल में बहि रहना हो। तब तो ‘वेदमधीत्य ज्ञायात्’ इस श्रुति का बाध हो जाता है। तात्पर्य यह है कि वेदाध्ययन के अभ्यसित उत्तरकाल में समावर्तन, अर्थात् गृहस्थाश्रम में प्रवेश करना श्रुति बधायी है। यदि अध्ययन के बाद शुक्ल में रहना हो तब तो श्रुति का अन्वय बाध हो जाता है। ‘अधीत्य’ वह में जो (त्वाभ्यप्) के उत्तरका अभ्यसित उत्तरकाल ही अर्थ होता है।

इसका उत्तर यह होता है कि समानकक्ष कयोः पूर्वकाले इस सूत्र में ‘अधीत्य’ में जो त्वा (भ्यप्) प्रत्यय का विधान है वह एक कक्षावाले दो घात्वयों के बीच पूर्वकाल में विद्यमान घातु से ही होता है। वहाँ त्वा प्रत्यय का निमित्त क्रिया का अभ्यवधान होना पश्चिनि ने करी नहीं बताया। इसलिये, ‘आत्मा भुङ्क्ते’—ज्ञान कर मोहन करता है, वहाँ ज्ञान के बाद मोहन करने में सम्पन्ना-पूजा आदि के व्यवधान होने पर भी त्वा प्रत्यय होता है। यदि त्वा प्रत्यय का निमित्त क्रिया में व्यवधान भी माना जाय तब तो ज्ञान के बाद ब्रह्म पहनने में भी मोहन का व्यवधान हो जाता है। सम्पन्ना पूजा आदि करने में तो और अधिक व्यवधान है।

इस स्थिति में ‘वेदमधीत्य ज्ञायात्’ वहाँ त्वा प्रत्यय से अध्ययन और समावर्तन में अभ्यवधान की प्रतीति किसी प्रकार भी नहीं मानी जा सकती है। इस प्रकार, एक हजार अविकरसंवाला मीमांसा-शास्त्र अन्वय आरम्भशील है यह सिद्धान्त स्थिर हो जाता है।

यह आचार्य कुमारिकमण्ड के मतानुसार अविकरस्य का स्वल्प दिखाया गया। इसीको मनु-मनु या आचार्य-मनु कहते हैं। मीमांसा-शास्त्र के दो प्रसिद्ध आचार्य माने जाते हैं—एक कुमारिकमण्ड दूसरा प्रमाकर। परन्तु, आचार्य मनु कहने से कुमारिकमण्ड का ही मीमांसा-शास्त्र में बोध होता है और शुक्ल-मनु कहने से प्रमाकर का ही मत समझा जाता है। इसका कारण यह बताया जाता है कि किसी समय प्रमाकर को उनका शुक्ली पढ़ा रहे थे। पढ़ाते समय शुक्ली को एक कठिका के विषय में कुछ सम्यक् हुआ। वह विषय यही था कि—‘तत्र तु मोक्षम् अत्रापि मोक्षमयः पौनरुक्तम्’। इसका तात्पर्य यह हुआ कि वहाँ तो नहीं कहा और यहाँ भी नहीं कहा इसलिए पुनरुक्त हुआ। शुक्ली के मन में शङ्का हुई कि पुनरुक्त वह कहा जाता है, जिसको पहले वह पढ़ा हो उसीको पुनः कहा जाय। वहाँ तो वहाँ भी नहीं कहा वहाँ भी नहीं कहा फिर पुनरुक्त कैसा ? इस प्रकार संशय होने से शुक्ली का विश्व व्याप्तिस्थित होने लगा।

स्वयं इतका अर्थ नहीं होता; क्योंकि स्वयं अद्वय वस्तु है और द्रव्य वस्तु के रहते अद्वय वस्तु की कल्पना अस्वाभाव्य होती है—सम्प्रतिद्वयकलाकरके अद्वयवस्तुवस्तुनावा अस्वाभाव्यत्वम् ।

यदि यह कहें कि द्रव्यवस्तु तो लिखित पाठ से भी सिद्ध हो जाता है, इसके लिए विधि करने की क्या आवश्यकता है ? हाँ इसका उत्तर पहले ही से चुके हैं कि अपूर्वविधि न होने पर भी निवम विधि से होने में कोई बाधक नहीं है । अप्यवन विधि के निवम होने से यह भाव सिद्ध होता है कि अर्थज्ञान-रूप द्रव्यवस्तु भी शुद्धमुख से अप्यवनपूर्वक ही होना चाहिए लिखित पाठ आदि में नहीं । इसी निवम न बल में अप्यवन निवम न द्रव्यवस्तु न होने न कारण अगत्या अवान्तरापूर्व-रूप अद्वय वस्तु की कल्पना की जाती है । इस प्रकार की कल्पना में समस्त बहुबुद्ध अपूर्व ही हेतु होता है । क्योंकि अर्थज्ञान न बिना कोई भी वस्तु नहीं हो सकता । इसीलिए, महर्षि जैमिनि ने पत्र आप्याय में कहा है कि जिसको अर्थज्ञान नहीं है उतका भी वह में अधिकार नहीं है । इससे सिद्ध होता है कि स्वाध्याय भी अप्यवन से संस्कृत होना चाहिए । वही अप्यवन-विधि का तात्पर्य है । इसमें सिद्ध होता है कि जिस प्रकार दृष्टपूर्वमात्र धर्म से उत्पन्न होनेवाला जो परमापूर्व है वही अववातादि से उत्पन्न अवान्तरापूर्व का रूपक होता है । ठीक प्रकार समस्त बहुबुद्ध जो परमापूर्व है वही अप्यवन-विधि से उत्पन्न अवान्तरापूर्व का रूपक होता है । यदि अप्यवन निवम में उत्पन्न अवान्तरापूर्व को न मानें तो अप्यवनविचारक भूति ही निरर्थक ही जानयी । यदि 'विद्यवित्' श्वाय से अद्वय वस्तु स्वयं की कल्पना करें तो भी ठीक नहीं होता इसका कारण पहले ही बता चुके हैं । द्रव्यवस्तु की सम्भावना में अद्वय वस्तु की कल्पना असुख है । इसीको वृद्धे शब्दों में लिखा है—

‘अप्यवाने पक्षे द्रव्ये वास्तवपरिवर्त्तनाः ।

विज्ञेयु निवमार्थत्वाज्ञानवर्त्तनं यत्किञ्चित् ॥’

अर्थात् द्रव्यवस्तु न साम होने की सम्भावना में अद्वय वस्तु की कल्पना नहीं होती और विधि भी अर्थ नहीं होता; क्योंकि निवम के लिए वह जरिताव है ।

पूर्व में जो स्वाध्याय को अप्यवन से संस्कृत होना बताया गया है उतका तात्पर्य स्वाध्याय को वस्तु के अस्मिन्मुख करमा ही है । गुणाज्ञान का होतापनवन नहीं । क्योंकि देहा मानने में वेद अनित्य हो जायगा । इसलिये, वस्तु के अस्मिन्मुख करना ही स्वाध्याय का उत्तम उपाय है । इससे वेद में उक्त शेष भी नहीं आते ।

एक शब्दा और होती है कि वस्तु वेदमात्र न अप्यवन से अर्थ का ज्ञान न हो परन्तु जो व्याकरण आदि अर्थों के साथ वेद का अप्यवन करता है उतका लिए अर्थज्ञान होना सुकर है पुन इसलिये विचार-शास्त्र की क्या आवश्यकता है ?

उत्तर यह है कि पद्यति शास्त्रवेद पढ़नेवालों के लिए अर्थज्ञान होना सुलभ है तथापि वस्तु अर्थज्ञान मात्र से किसी विषय का निश्चय नहीं हो सकता; क्योंकि निर्वच विचार शास्त्र के ही अर्थात् होता है । अतः—‘अथः शर्त्तरा उपवादि (१ भा १।११५) इस मन्त्र में अथ शर्त्तरा का उपधान बताया है । अथ का

अर्थ है घृत या तेल मिलाया हुआ। अब यहाँ सन्देह होता है कि किससे अक्ष (मिश्रित) शर्करा का उपचान किया जाय ? घृत या तेल से ? वेदक अर्थज्ञान से यह निश्चय नहीं हो सकता कि घृत में ही मिश्रित शर्करा होनी चाहिए तेल में नहीं। विचार-शास्त्र से यह निश्चय सुलभ हो जाता है। जैसे—‘अथाः शर्करा उपहपाति’ मन्त्र के वाक्यरोप में ‘तेजो वै घृतम्’ इस वाक्य में घृत की प्रशंसा की गई है; इससे इस निर्णय पर आते हैं कि घृत में ही शर्करा को अक्ष (मिश्रित) करना मन्त्र का अभिप्राय है। इस प्रकार निश्चय के लिए विचार शास्त्र की आवश्यकता होती है।

अब यहाँ एक और भी सन्देह होता है कि वेदाध्ययन के बाद भी अग्नि-विचार के लिए गुरुकुल में बसि रहना हो तब तो ‘वेदमधीत्य ज्ञायात्’ इस भुक्ति का बाध हो जाता है। तात्पर्य यह है कि वेदाध्ययन के अन्त्यवर्ति उत्तरकाल में समावर्तन, अर्थात् पदस्याभ्रम में प्रवेश करना भुक्ति बहाली है। यदि अध्ययन के बाद गुरुकुल में रहना हो तब तो भुक्ति का अवश्य बाध हो जाता है। ‘अधीत्य’ पद में जो (त्वात्पप) के उसका अन्त्यवर्ति उत्तरकाल ही अर्थ होता है।

इसका उत्तर यह होता है कि समानकचु कपोः पूर्वकासे इस सूत्र में ‘अधीत्य’ में जो त्वा (त्पप) प्रत्यय का विधान है वह एक कर्त्तावासे दो पाठवर्गों के बीच पूर्वकाल में विद्यमान घात से ही होता है। वहाँ त्वा प्रत्यय का निमित्त किया का अन्त्यवर्तन होना पारिजि में कही नहीं बताया। इसलिए, ‘ज्ञात्वा मुच्छे’—ज्ञान कर मोचन करता है, वहाँ ज्ञान के बाद मोचन करने में छन्द्या-पूजा आदि के व्यवधान होने पर भी त्वा प्रत्यय होता है। यदि त्वा प्रत्यय का निमित्त-क्रिया में व्यवधान भी माना जाय तब तो ज्ञान के बाद ब्रह्म पहनने में भी मोचन का व्यवधान हो जाता है। छन्द्या पूजा आदि करने में तो और अधिक व्यवधान है।

इस स्थिति में, ‘वेदमधीत्य ज्ञायात्’ यहाँ त्वा प्रत्यय से अध्ययन और समावर्तन में अन्त्यवर्तन की प्रतीति किसी प्रकार भी नहीं मानी जा सकती है। इस प्रकार, एक हजार अधिकरणवाला मीमांसा-शास्त्र अवश्य आरम्भशील है, यह सिद्धांति स्थिर हो जाता है।

यह आचार्य कुमारिलभट्ट के मतानुसार अधिकरण का स्वरूप दिखाया गया। इसीको भट्ट-भट्ट या आचार्य-भट्ट कहते हैं। मीमांसा-शास्त्र के दो प्रसिद्ध आचार्य माने जाते हैं—एक कुमारिलभट्ट दूसरा प्रमाकर। परन्तु, आचार्य भट्ट कहने से कुमारिलभट्ट का ही मीमांसा-शास्त्र में बोध होता है और प्रमाकर कहने से प्रमाकर का ही मत समझा जाता है। इसका कारण यह बताया जाता है कि किसी समय प्रमाकर को उनका गुरुजी पढ़ा रहे थे। पढ़ाते समय गुरुजी को एक कक्षिका के विषय में कुछ सन्देह हुआ। वह विषय यही था कि—‘तत्र तु नोद्यम् अत्रापि मोक्षमस्तः योनिरुद्यम्’। इसका तात्पर्य यह हुआ कि वहाँ तो नहीं कहा और वहाँ भी नहीं कहा, इसलिए पुनरुक्त हुआ। गुरुजी के मन में चला हुई कि पुनरुक्त वह कहा जाता है, जिसको वह कह चुके हो उसीको पुनः कहा जाय। यहाँ तो वहाँ भी नहीं कहा वहाँ भी नहीं कहा फिर पुनरुक्त कैसा ? इस प्रकार संशय होने से गुरुजी का चित्त आग्रहास्तित होने लगा।

वे शीघ्र बाहर बाहर धोचने लगे। प्रमादर को वह बात माहूम हो गई, उन्होंने कर कलम उठाकर पुस्तक में इस प्रकार पदच्छेद कर दिया—‘तत्र गुना (दशम्येन) उक्तम्, अत्र अपिना (अपिगुण्येन) उक्तम्, अतः पौनरुक्तम्’—वहाँ तु शब्द से कहा और वहाँ अपिगुण्य स इत्यस्य पुनरुक्त है। इस प्रकार, पदच्छेद को देखते ही गुरुजी का लम्बेह निवृत्त हो गया और वे छात्रों से पूछने लगे कि किसने पदच्छेद किया है ? विद्यापियों ने कहा प्रमादर ने। इस पर प्रथम होकर गुरुजी ने प्रमादर से कहा—‘त्वमेव गुरुः’। उही समय से प्रमादर को आज तक गुरु कहा जाता है और उनका मठ गुरु-मठ माना जाता है। अब गुरु-मठ ॥ श्री अधिकार्य का स्वरूप दिखावा जायगा।

प्रमादर (गुरु) के मतानुसार अधिकार्य-स्वरूप

‘अपनयनं ब्राह्मणमुपनयीत उपन्यापयीत—आठ वय में ब्रह्मण का उपनयन करे और उस वय देकर इस श्रुति का विशेष विषय आप्यापन ही प्रतीत होता है दूसरे शब्दों में श्रुति आप्यापन का ही विधान करती है। जिस को ही नियोग करते हैं। जिसके प्रति नियोग अर्थात् विधान किया जाय वह नियोज्य कहा जाता है। नियोग निवाक्य की अपेक्षा करता है। प्रकृत में कौन नियोज्य है ? इस आकांक्षा में जिसको आचार्यत्व प्राप्ति की कामना होगी, वही नियोज्य समझ जायगा। कारण यह है कि मन्त्र में ‘उपनयीत’ को पर है उसमें ‘उप’ उपसर्गपूर्वक ‘नी’ बाह्य का विधिपूर्वक अपने समीप में ले आना ही अर्थ होता है और ले आने का पत्र साधक का उत्कार ही है और वह उत्कार साधक में ही होता है आचार्य में नहीं। इसलिए, उपनयन-रूप क्रिया का कल को साधक-वृत्ति-संस्कार है वह आचार्य-रूप कर्त्ता में नहीं रहता इसलिए क्रियाफल के कष्ट गामी नहीं होने से ‘स्वरित मिठा कर्ममिष्टाने क्रियापते’ इस लक्ष्य से आत्मनेपद किन्हीं नहीं होया इसलिए ‘सम्माननात्तज्जनाचार्यं करस्वज्ञानभूतिवियोगमभ्यसेषु निषा’ इस छंद से आचार्यकर्य-अर्थ में आत्मनेपद का विधान किया जाता है। वहाँ आचार्यकर्य का तात्पर्य है—आचार्य का कर्म। यह आचार्य-कर्म बाह्य प्रयोग की उपाधि और आत्मने पर का निमित्त है।

इस अक्षरमा में ‘उपनयीत’ वहाँ आत्मनेपद से आचार्य-कर्म की ही प्रतीति होती है। इसलिए, आचार्य-कर्म को चाहनेवाला ही प्रकृत में नियोज्य हो सकता है। उपनयन में जो नियोज्य है वही आप्यापन में भी नियोज्य होगा, क्योंकि उपनयन और आप्यापन इन दोनों क्रियाओं का एक ही प्रयोजन होता है। तात्पर्य यह है कि इन दोनों सम्मिश्रित क्रियाओं से ही आचार्यत्व-प्राप्ति-रूप एक प्रयोजन सिद्ध होता है।

मनु में भी कहा है—

उपनयनं तु यः शिष्यं ब्रह्मण्याग्नेहृदिवा ।

साष्टत आहवण्यं समाचार्यं प्रचक्षते ॥

अर्थात् जो ब्राह्मण शिष्य को उपनीत कर आहुति और रहस्य के उद्दिष्ट देकर पढ़ाता है, उही को पूर्वाचार्य लोग आचार्य कहते हैं। तात्पर्य यह है कि उपनयनपूर्वक

अर्थ की अविद्या की जाय तो विचार का कोई विषय नहीं रह जायगा। इस अवस्था में पूर्णतः विषयमात्र-रूप होय पुनः गलपटित हो जाता है।

इस पर सिद्धान्ती का कहना है कि वह प्रश्न भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि वेदवाक्य का वाच्य 'विषय मुद्रण' का दृष्टान्त ज्ञात नहीं होता क्योंकि माता पुत्र को विप ज्ञाने के लिए कभी आज्ञा नहीं दे सकती, इसलिए माता व ताल्पत्र से विषय-मन्त्र-रूप मुख्य अर्थ का बाधित होने से प्रतीयमान अनुग्रह व मोक्षन का निषेध ही अर्थ की विवक्षा की जाती है किन्तु उक्त प्रकार वेदवाक्य में अर्थ की अविद्या नहीं कर सकते क्योंकि वेद अपौरुषेय है। इसका रचयिता कोई नहीं है। यदि वेद का भी कोई कर्ता होता तो उक्त ताल्पत्र से मुख्यार्थ का बाध हो सकता था, परन्तु ऐसा नहीं है। अपौरुषेय होने से वेदवाक्य में प्रतीयमान अर्थ ही अविद्या नहीं हो सकती। प्रतीयमान अर्थ ही विवक्षा सामने में कहाँ-कहाँ पुरुष को सम्यक् होगा वे सब विचार-शास्त्र के विषय होंगे और उक्त प्रबोधन निरर्थक होगा। निरर्थक के लिए ही विचार-शास्त्र आवश्यक होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि अध्यापन विधि से सिद्ध को अभ्यसन विधि है, उच्छेद होनेवाला जो अर्थ है वह विचार के योग्य है। इसलिए विचार के योग होने से विचार शास्त्र आरम्भशील है, यह सिद्धान्त सिद्ध हो जाता है।

वेद के अपौरुषेयत्व का विचार

अब यहाँ नैयायिकों का आक्षेप होता है कि यदि वेद का अपौरुषेयत्व सिद्ध हो तो तो वह सिद्धान्त माना जा सकता है। परन्तु वेद के अपौरुषेयत्व में कोई भी प्रमाद्य नहीं है इसलिए वह पौरुषेय है अर्थात् पुरुष प्रणीत है। यहाँ पुरुष शब्द से ईश्वर का प्रत्यक्ष किता जाता है। ईश्वर प्रणीत को आनुपूर्वीविशेष विधिगत सम्प्रदाय है वही वेद है ऐसी इनकी मान्यता है। ईश्वर-प्रणीत होने से वह पौरुषेय सिद्ध होता है।

इस पर मीमांसकों का कहना है कि अनुमान-प्रमाद्य से ही वेद का अपौरुषेयत्व सिद्ध होता है। अनुमान का स्वरूप यह है—वेद (पञ्च) अपौरुषेय है (वाच्य) सम्प्रदाय के विच्छेद न होने पर भी कर्ता व स्वरूप न होने से (वेद) आत्मा व तद्वत् (दृष्टान्त)। इस प्रकार के अनुमान से वेद का अपौरुषेय होना सिद्ध होता है। यहाँ सिद्धान्ती का अभिप्राय यह है कि चित्त प्रत्यक्ष के आदि मध्य वा अन्त में अथवा अन्तर्गत प्रकरण में कहीं भी सम्प्रकार अपना नाम सिद्ध होता है तो यहाँ तकचु न होने में कोई भी सम्यक् वा विचार नहीं होता जैसे महामात्र प्रतीय अनुग्रह कीमती आदि। और, यहाँ सम्प्रदाय के अविच्छेद में भी शुद्ध-परम्परा कर्ता का स्वरूप रहता है यहाँ भी तकचु न होने में सम्यक् वा विचार नहीं होता जैसे पाणिनि पतञ्जलि व्यास आदि व रचित व्याकरण योग वेदान्त आदि ग्रन्थों में। और, यहाँ सम्प्रकर्ता से कहीं पर भी अपना नाम नहीं सिद्ध और सम्प्रदाय का भी विच्छेद हो गया और सम्प्रदाय के विच्छेद होने से कर्ता का भी स्वरूप नहीं रहा यहाँ पौरुषेय होने में सम्यक् हो सकता है। परन्तु, सम्प्रदाय के अविच्छेद रूप से निरन्तर

पारा प्रवाह-रूप से बहते रहने पर भी यदि कर्त्ता का स्मरण न हो तब तो वहाँ कर्त्ता का अभाव ही कारण हो सकता है। इस प्रकार, सम्प्रदाय का विच्छेद न होने पर भी कर्त्ता का स्मरण न होने से वेद की अपौरुषेय माना जाता है।

वहाँ पूर्वपक्षी का कहना है कि यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि सम्प्रदाय का अविच्छेद होने पर भी यह जो विशेषण हेतुबल में दिया गया वह अस्ति है; क्योंकि वेद को पौरुषेय माननेवाले प्रलय-काल में सम्प्रदाय का विच्छेद मानते हैं, इसलिए हेतु स्वरूपास्ति हो जाता है, इससे अनुमान का प्रयोजक नहीं होता। जिस प्रकार, शब्द नित्य है द्रव्य होने पर भी स्पर्श-रहित होने से आकाश के सदृश। इस अनुमान में पक्षमूल जो शब्द है उसमें द्रव्यत्व नहीं है; इसलिए द्रव्यत्व विशेषण के अस्ति होने से शब्द के नित्यत्वानुमान का वह प्रयोजक नहीं हो सकता। उही प्रकार, प्रकृत में भी सम्प्रदाय का अविच्छेद होने पर वह जो हेतु का विशेषण है, उससे अस्ति शब्द से अनुमान का प्रयोजक नहीं हो सकता। दूसरा कारण यह है कि अपौरुषेयत्व होने में अस्मर्यमात्र कष्ट कृत अर्थात् कर्त्ता का अस्मरण-रूप जो हेतु दिया गया है, उसका तात्पर्य क्या है? वेद का कर्त्ता प्रमाद्य से सिद्ध नहीं वह अथवा वेद का कर्त्ता स्मरण का विषय नहीं, वह है।

प्रमाद्य से सिद्ध नहीं है, यह तो कह नहीं सकते क्योंकि 'अस्य महतो भूतस्य निश्चितमिदं यद् आग्नेहः यजुर्वेदः' 'उत्तमाद् यज्ञात्सर्वश्रुतं श्रुत्या सामानि अग्निरे' 'इदं सर्वमस्तुतव श्रुत्यो यजुषि सामानि' इत्यादि अनन्त भुक्तियों में प्रमाद्य से वेद का कर्त्ता सिद्ध है। यदि दूसरा पक्ष अर्थात् स्मरण का विषय न होने से यह कहें, तो भी ठीक नहीं बनता। कारण यह है कि इसमें विवरण का समाधान नहीं होता। विवरण यह होता है कि एक का स्मरण-विषय न होने का कारण अथवा सबका।

पहला पक्ष तो मान नहीं सकते; क्योंकि मुक्तकोक्ति में व्यभिचार हो जाता है। परस्पर असम्बन्ध एकत्र संघटित जो स्फुट श्लोक हैं, उन्हींका नाम मुक्तक है। यह पौरुषेय होता है। प्रथम विकल्प मानने में इसमें भी अपौरुषेय का लक्षण बता जाता है। इसलिए, अस्तिव्याप्ति शेष हो जाता है। यदि द्वितीय पक्ष मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि उसके स्मरण का विषय नहीं है यह सर्वत्र ही जान सकता है। क्योंकि, वेद के कर्त्ता का किसी ने कहीं भी कदापि निश्चय नहीं किया। यह निश्चय करना अशक्य मनुष्यों के लिए सर्वत्र असम्भव है। इससे अतिरिक्त पौरुषेयत्व का सापेक्ष अनुमान प्रमाद्य भी है—वेदवाच्य (पक्ष) पौरुषेय है (तात्पर्य), वाच्य होने के कारण (हेतु), व्याप्तादि वाच्य न समान (दृष्टान्त)। इस अनुमान से भी वेद का पुरुष प्रकृत होना निश्चित हो जाता है।

इस प्रकार वेद का पौरुषेयत्व-साधन करने पर निश्चयी कहते हैं कि यह भी अनुमान ठीक नहीं है; क्योंकि इसके विपरीत अपौरुषेयत्व का सापेक्ष प्रकृत अनुमान विद्यमान है—

वेदवाच्यत्वं वाच्यं तावत्पुरुषत्वमपौरुषेयम् ।

वेदात्तवचनसामान्यादनुमानवत्त्वं यथा ॥

अर्थात् समस्त वेदाध्ययन (पक्ष) गुह्य के अध्ययनपूर्वक ही होता है (तात्पर्य), वेदाध्ययन होने के कारण (हेतु) वर्तमान वेदाध्ययन के लक्षण (इष्टान्त)। तात्पर्य यह है कि वेद का अध्ययन और अध्ययनों से विलक्षण है। और अध्ययन बिना गुह्य के निश्चित पाठ आदि से भी सम्भव है परन्तु वेद का अध्ययन ऐसा नहीं है। बिना गुह्य के वेद नहीं पढ़ा जाता यह नियम है। यदि वेद का कर्त्ता मानें तो उसके बसानेवाले ने भी किसी गुह्य से पढ़ा होगा यह मानना होगा। और यह गुह्य भी किसी अन्य गुह्य से। इस प्रकार, वेद का पीरूप्य मानन में अनवरण-दोष हो जाता है। इसलिये, अपौरुषेय मानना ही शुद्ध है।

इसपर पूर्वपक्षी का कहना है कि इस प्रकार का अनुमान करने से तो महामारणादि भी अपौरुषेय होने लगेंगे। जैसे—

भारताध्ययनं सर्वं गुह्यमवपूर्वकम् ।

भारताध्ययनत्वेन साम्प्रतः सर्वं तथा ॥

भारताध्ययन भी गुह्य से अध्ययनपूर्वक है भारताध्ययन होने में इस समय के अध्ययन के समान। इस प्रकार के अनुमान में महामारण भी अपौरुषेय होने लगेंगे। इसलिये, वेद को पीरूप्य मानना ही शुद्ध है। इसपर सिद्धान्ती कहते हैं कि यह आप (पूर्वपक्षी) का अनुमान 'विष्णवे वेद का पीरूप्यत्व-साधन करत है' अनुमानामात्र है; क्योंकि कोट्यम्भः पुराणीकाद्यात्मशाभारतकृद्भवेत्' इत्यादि स्थिति-वचनों से महामारण का कर्त्ता सिद्ध है। इसपर पूर्वपक्षी का कहना है कि 'श्रुत्या सामानि कश्चिरे तस्मात् पशुस्तस्मादवापत' इत्यादि श्रुति-प्रमाण से वेद का भी कर्त्ता सिद्ध है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सिद्धान्ती भारताध्ययनत्व-हेतु से महामारण के पीरूप्यत्व का अनुमान सामाजी मानत है उसी प्रकार वेदाध्ययनत्व-हेतु से वेद के अपौरुषेयत्व का अनुमान भी सामाजी हो जाता है; क्योंकि इस अनुमान में भी कोई अनुसृत तर्क नहीं है। जो-जो अध्ययन है वे सब गुह्य से अध्ययनपूर्वक ही हैं इसमें कोई भी हेतु नहीं है। इसलिये, वेद को पीरूप्य ही मानना ठीक है।

वेद का अनित्यत्व-साधन

एक बात और है जिससे वेद का पीरूप्य होना सिद्ध होता है—वचार्थ श्रम का तात्पर्य और विशेष प्रकार की रचनाविधि का सम्बन्ध है उसीकी वेद कहते हैं। श्रम अनित्य होता है और जो अनित्य है वह उत्पन्न होने के कारण अपौरुषेय नहीं हो सकता। और श्रम के अनित्य होने में अनुमान ही प्रमाण होता है। अनुमान का स्वरूप—श्रम (पक्ष) अनित्य है (तात्पर्य) आविष्टान् होकर बाह्येन्द्रिय से प्राप्त होने के कारण (हेतु), वह पक्ष समान (इष्टान्त)। अर्थात्, जिस प्रकार वद, वदन् वदति का आशय होकर बाह्येन्द्रिय अर्थात् श्रुति-श्रवण ॥ प्राप्त होने के कारण अनित्य होगा है उसी प्रकार शब्द भी शब्दत्व जाति का आशय और बाह्येन्द्रिय ऐव से प्राप्त होने से अनित्य है।

इस पर मीमांसक कहते हैं कि शब्द यदि अनित्य हो तो वेदवच से उच्चरित जो 'ग' शब्द है उसका अनित्य होने से उच्चारण के बाद ही उसका नाश हो जायगा, फिर यद्वच से उच्चरित 'ग' में वही यह गकार है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा होती है, वह नहीं हो सकती।

प्रत्यभिज्ञा एक प्रकार का प्रत्यक्षविशेष ही है। इन्द्रिय-सङ्कृत संस्कार से ज्ञप्त, यही इसकी परिभाषा है। इस प्रत्यभिज्ञा से बाधित होने के कारण शब्द के अनित्यत्व का अनुमान नहीं हो सकता। इहत्थि, वेद भी पौरुषेय नहीं हो सकता, यह मीमांसकों का तात्पर्य है। इस पर नैयायिकों का कहना है कि 'सोऽयं गकारः', वही यह गकार है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा है, उसका विषय गकार नहीं है किन्तु यत्न वासि है। अर्थात्, उस गकार के नष्ट हो जाने पर भी उसका सञ्जातीय जो अक्ष्य गकार है, उसीमें 'सोऽयं गकारः', यह प्रत्यभिज्ञा होती है। जिस प्रकार, गिर के कण काटने पर बूरे जो केश जन्मते हैं, उनमें वे ही यह गण हैं, इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होती है। उसी प्रकार, यहाँ पर भी उसके समान वासिवासे बूरे गकार में ही 'सोऽयं गकारः' यह प्रत्यभिज्ञा होती है। इहत्थि, इस प्रत्यभिज्ञा से शब्द के अनित्यत्व का बाध नहीं हो सकता। अतः, शब्द के अनित्य होने से वेद का पौरुषेय होना सिद्ध हो जाता है।

अब यहाँ यह आशङ्का होती है कि वेद के पौरुषेयत्व का तात्पर्य क्या है ? यदि पुरुष का तात्पर्य ईश्वर है, और उससे रचित प्रत्य-ब्रह्मेय पौरुषेय है, ऐसा अर्थ मानें, तब तो पुच्छ नहीं होता। कारण यह है कि ईश्वर निराकार है, उसका कण्ठ, वातु आदि अवयव भी नहीं हैं; क्योंकि निराकार का अवयव नहीं होता। जैसे—आकाश काट आदि निराकार पदार्थ के अवयव नहीं होते। शब्द की उत्पत्ति कण्ठ वातु आदि के अभिवात से ही होती है। ईश्वर को कण्ठ, वातु आदि नहीं हैं, तो वह वेद को किध प्रकार बना सकता है ? इस शङ्का के उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि ईश्वर वक्ष्य निराकार है, तथापि सीता से शरीर धारण करता सम्भव है; क्योंकि वह सर्वशक्तिमान् है और मर्त्य के अनुग्रहार्थ शरीर धारण करता है। यह भुक्ति, मृत्ति, पुराण और इतिहास आदि प्रमाणों से सिद्ध है। इस प्रकार, शरीर की कल्पना से ही वेद ईश्वर-कृत माना जाता है। इहत्थि, यह पौरुषेय भी है यह पूर्वपक्षी का तात्पर्य है।

यहाँ सिद्धान्ती का पुनः यह प्रश्न होता है कि पौरुषेय का तात्पर्य क्या है ? क्या पुरुष में उच्चरित होना ही पौरुषेय है जैसा हमस्रोमी से प्रतिदिन उच्चरित वेद अथवा प्रमाणास्तर से अर्थ को जानकर उत्तर प्रकारान्न के लिए रचित आपुनिक सिद्धान्तों के निरन्तर ? प्रथम पक्ष में तो कोई विवाद नहीं है; क्योंकि हमस्रोमी के उदय हो पुरुष से उच्चरित होने के कारण पुरुषनिमित्त नहीं कहा जा सकता इहत्थि पौरुषेयत्व की निश्चि नहीं हो सकती, वेद का अपौरुषेयत्व स्वरूप रह जाता है। यदि वह कोई कि प्रमाणास्तर से अर्थ जानकर उत्तर प्रकारान्न के लिए रचना की गई, तो भी ठीक नहीं होता। क्योंकि, इसमें दो निष्कर्षों का समाधान नहीं होता। यथा

प्रमाणांतर से जानकर, इसमें प्रमाणांतर पर से क्या अनुमान का ग्रहण है, अथवा आगम का ? यदि अनुमान का ग्रहण मानें, तो अर्थ होगा कि अनुमान-प्रमाण से जानकर प्रकाशन के लिए ग्रन्थ ब्रह्मणा । इस अवस्था में पौरोषेयत्व का अनुमापक जो वाक्यत्व है वह मातृमीमांसक, ब्राह्मणपरिचित आदि काव्यनिक ग्रन्थों में व्यभिचरित हो जायगा । क्योंकि, मातृमीमांसक, ब्राह्मणपरिचित आदि काव्यनिक ग्रन्थ अनुमान-प्रमाण से अर्थ निम्नकर नहीं लिखे गए हैं इसलिए वे पौरोषेय नहीं कहे जा सकते । और, वहाँ वाक्यत्व है, अतः पौरोषेयत्व-रूप साध्य के प्रमाणस्वरूप उक्त काव्यनिक ग्रन्थों में वाक्यत्व-हेतु के रहने से हेतु व्यभिचरित हो जाता है और व्यभिचरित होने से साध्य का साधक नहीं हो सकता । क्योंकि, व्यभिचरित होने से हेत्वामास हो जाता है । इस पर पूर्वपक्षी का कहना है कि केवल वाक्यत्व हेतु नहीं है, किन्तु—प्रमाणात्ते सति वाक्यत्वात्—प्रमाण होकर वाक्य होने से इतना हेतु है । प्रकृत काव्यनिक ग्रन्थों में प्रमाणात् नहीं रहने से पौरोषेय के प्रमाण में निमित्त का भी प्रमाण होता है इस विधान से उक्त ग्रन्थों में व्यभिचार नहीं होता ।

परन्तु, वह भी पूर्वपक्षी का कहना अनुचित नहीं है । कारण यह है कि वेद-वाक्य नहीं होता है जो अन्य प्रमाणों से सिद्ध नहीं होनेवाले अर्थ का प्रकाशक हो । दूसरे पक्षों में प्रमाणांतर के अभिप्राय जो अर्थ हैं उनका प्रतिपादन करनेवाले जो वाक्य हैं, वे ही वेदवाक्य कहे जाते हैं । और वे ही वेदवाक्य यदि अनुमान प्रमाण से सिद्ध अर्थ का प्रतिपादन करें तब तो 'मम माता कम्प्या' वाक्य के सदृश व्यापाद-शेष हो जायगा ।

इससे यह सिद्ध हुआ कि वेदवाक्य का पौरोषेयत्व-वाचन करनेवाला जो वाक्यत्व है, वह सिद्ध नहीं होता; क्योंकि पौरोषेयत्व के सात्त्विक्य में कहा गया है कि अनुमानादि प्रमाण से सिद्ध जो अर्थ हैं उनको जानकर जिसकी रचना की गई है, वही पौरोषेय है और वह वाक्य वेद-वाक्य में पड़ता नहीं; क्योंकि प्रमाणांतर के अभिप्रायानुसार अर्थ के प्रतिपादक वाक्य ही वेद-वाक्य हैं । एक बात और भी है कि आप (पूर्वपक्षी) ने जो कहा कि परमात्मा के शरीर न होने पर भी मर्त्य के ऊपर अनुग्रह के लिए लीला-शरीर का ग्रहण करते हैं इसलिए वेद की रचना कर सकते हैं वो भी ठीक नहीं है । कारण यह है कि लीला-शरीर ग्रहण करने पर भी अतीन्द्रिय अर्थ की रचना संभव नहीं होता । जो अर्थ वेद काल और स्वभाव से दूर हैं, उनके ग्रहण करने का कोई उपाय नहीं है । वेदान्तर या लोकान्तर में विद्यमान जो वस्तु है वह वेद में विमिश्रित अर्थात् दूर कहा जाता है । भूत और मयिष्य में होनेवाला वस्तु काळ तो विमिश्रित कहा जाता है इन सबका इन्द्रियों के साधकत्व में होने से प्रत्यक्ष नहीं होता । स्वभावतः विमिश्रित वह है जिसमें स्वभाव से ही उक्त वस्तु के ग्रहण करने का सामर्थ्य न हो । जैसे 'बहु इन्द्रिय का सामर्थ्य स्वभाव से ही उक्त और ग्रन्थ के ग्रहण करने में नहीं है । बहुत केवल रूप का ही ग्रहण करता है । बहुत के साथ पुनः के अधिक्य होने पर भी पुनः में विद्यमान वस्तु का ग्रहण नहीं करता; क्योंकि केवल रूप का ही ग्रहण करना उसका स्वभाव है । इसी प्रकार हर एक

इन्द्रियों एक विशेष गुण का ही ग्रहण करती हैं, अन्य का नहीं, यह उनका स्वभाव है। इसलिये, शरीर-वारण करने पर भी ईश्वर देश काल और स्वभाव से विप्रकृष्ट अर्थ का ज्ञान नहीं कर सकता। इसपर पूर्वपक्षी का कहना है कि ईश्वर अभिमुखशक्ति है ठठकी इन्द्रियों की शक्ति भी विलक्षण है। ठठकी इन्द्रियाँ देश, काल और स्वभाव से विप्रकृष्ट वस्तुओं का भी ग्रहण कर लेती हैं। यही ईश्वर की विशेषता है। परन्तु, सिद्धान्ती मीमांसक इस बात को नहीं मानते। उनका कहना है कि यह के अनुसार ही कहना का आशयशुक्त होता है। कुमारिलभट्ट से लिखा है—

‘अज्ञान्यतिशयोः दृष्टः सत्त्वाधीनतिलङ्घनात् ।

दूरसूक्ष्मादिरहौ स्वादकृते श्रोत्रदृष्टिवा ॥

अपने विषय का अतिक्रमण कर कहीं भी अतिशय नहीं देखा गया है। केवल दूरस्थ पर्वतादि में रहनेवाले सूक्ष्मतर परमाणु आदि का भी ज्ञान कर सकता है, यही अतिशय का कृत है। परन्तु कम उ ग्रहण करने में श्रोत्र-इन्द्रिय का व्यापार कभी समर्थ नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि ईश्वर की इन्द्रियों में अतिशय सामर्थ्य होने पर भी दूरस्थ पर्वतादि में रहनेवाले को अव्यवहित सूक्ष्म परमाणु आदि हैं उनका यह ज्ञान कर सकता है परन्तु देश काल और स्वभाव से वो विप्रकृष्ट हैं उनका ज्ञान नहीं कर सकता, क्योंकि यह शक्ति से विरक्त हो जाता है। इसलिये, मीमांसक के मत में कोई सर्वज्ञ ईश्वर नहीं माना जाता। अतएव ‘आगम सं ज्ञानकर’ यह जो द्वितीय विकल्प किया है वह भी शुक्त नहीं होता क्योंकि शक्ति से कोई सर्वज्ञ सिद्ध नहीं होता है। ‘वाः सर्वज्ञः सर्वविद्’ इत्यादि श्रुतियों में जो सर्वज्ञत्व दिखाया गया है वह सर्वमूलभूत आगम का प्रवर्तक होने के कारण ही आरोपित है। इसमें यह सिद्ध होता है कि श्रुति में जो सर्वज्ञत्व दिखाया गया है वह आरोपित है इसलिये कोई पदार्थ ईश्वर इनके मत में नहीं है जो वेद-वैते ज्ञान-मापकार की रचना कर लें। इसलिये, वेद को अपौरुषेय मानना ही उचित है।

अब यहाँ नैयायिकों का यह प्रश्न हाता है कि यदि वेद को अपौरुषेय मानते हैं तब वो काठका कालाप’ तैत्तिरीयः आदि जो वीणिक शब्द हैं उनको क्या गति होगी ? इन प्रयोगों में, प्रोक्त अर्थ म ‘तन प्रोक्तम्’ से अर्थ आदि प्रत्यय होते हैं। प्रोक्त का अर्थ कृत निर्मित या रचित, यही हो सकता है। इससे यही अर्थ निकलता है कि कठ कालाप और तित्तिरी से बनाया गया निद्रम्य काठक कालाप और तैत्तिरीय कहा जायगा। इस स्थिति में वेद का पौरुषेय होना स्वयत्ति हो जाता है। इसके ठठर में सिद्धान्ती का कहना है कि ‘तन प्रोक्तम्’ में प्रोक्त का कृत या रचित अर्थ नहीं है, किन्तु प्रचारक वा प्रवर्तक यही अर्थ शुक होता है। इसका तात्पर्य है कि जिसका प्रचार अध्यापन द्वारा कठ में किया वह काठक कहा गया जिसका अध्यापन द्वारा कलाप ने प्रचार किया वह कालाप और जिसका तित्तिरी ने किया वह तैत्तिरीय कहा गया।

इसमें प्रमाण यह है कि प्रोक्त का अर्थ यदि कृत मायें तब वो ‘तन प्रोक्तम्’ इस शब्द से प्रत्यय सिद्ध ही या पुनः ठठी अर्थ में विचार करने के लिये ‘तन प्रोक्तम्’ की क्या आवश्यकता है ? इसलिये, शब्द के आरम्भ-सामर्थ्य से प्रोक्त का अर्थ अध्यापन

ना प्रकाशना के द्वारा प्रसार ही होता है। वही धर्म समुचित और ठिक भी है। इसीलिए, गणपतिजी का ही श्रुति कहा गया है 'श्रुतयो मन्मद्वारा'। इससे ठिक ही आता है कि ठक द्वाारा से मेर को पीकसे ठिक नहीं कर सकते। बल्कि, उठसे कभीकभी ही मित्र हाता है।

गहस्र अगुमाम न बल स शम्भ मे जो अनित्यत्व का साधन किया ना, उसका प्रसार ना, 'तात्पर्य' गकारः इस प्रत्यभिज्ञा के विरोध से शम्भ अनित्य नहीं हो सकता मर, गहस्र ही दिवा ना चुका है। इस पर नैबामिकी ने 'वही वह गकार है, इस प्रकार की आ प्रत्यभिज्ञा होती है उसका विषय गत्व आति है य स्पष्टि नहीं। इसी प्रकार द्विपुनर्जात वश में भी वशत्व आति वही है, जो द्विप वश में। तद्वत् 'तात्पर्य' गकारः इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा-कम जो प्रत्यक्ष है उसका मूल कारण गत्व-व्य आति का ऐक्य ही है इसलिए प्रत्यभिज्ञा का विरोध हो जायगा यह जो ठसर वृत्त में कहा ना, वह ठीक मही है।

अब वही वह विचार करना है कि आतिमूलक प्रत्यभिज्ञा कहाँ होती है। एक तो बलवान् वाचक न होने से वृत्ता स्पष्टिचार क देखने से। ठसर प्रमाण से वही स्पष्टि न मेर का निषय हो जाय, वही बलवान् वाचक होता है। 'तात्पर्य' वही यह है, इस प्रकार का नियम ऐक्य के रहने पर ही होता है, और कहीं ऐक्य क न रहने पर भी, जैसे द्विप पुनर्जात वश में वही यह है, इस प्रकार की आ प्रत्यभिज्ञा देखी जाती है वह उसी ठक नियम का स्पष्टिचार दर्शन है। इस प्रकार कहीं पर किसी प्रकार का स्पष्टिचार देखकर यदि सर्वत्र ठकी की सम्भावना करें, तब तो ठक स्पष्टिचार ही सुत हो जायगा। इसमें स्वतः प्रमाणवादी का कहना है—

‘उत्प्रेक्षे हि को मोहाद्वयमपि वाचकम् ।

स सर्वस्ववदोषे संतवाप्या विवक्षति ह’

अर्थात्, ना मनुष्य अज्ञान से अज्ञात वाचा की सम्भावना करता है वह तत्त्व संसारिक व्यवहार में संतुष्टमस्त होकर नष्ट हो जाता है। तात्पर्य यह कि कोई मनुष्य किसी काम न किए जाया हुआ मोहर से बचकर सर गया, या वही रेल आदि की दुर्घटना से सर गया तो ठसर। रेल ना मुनकर कोई रुझा करे कि कहाचित् में भी इन कारणों ॥ सर जाईगा तब तो ठक स्पष्टिचार ही सुत हो जायगा। क्योंकि, वह तत्त्व से किसी काम न प्रवृत्त मही हागा। इसलिए, कहीं स्पष्टिचार देखने ॥ ही सर्वत्र ठकी आठका मही करनी चाहिए। इसलिए, प्रत्यभिज्ञा के सामान्यविषयक होने में जो द्वितीय रेल स्पष्टिचार दर्शन दिया है वह मुक्त मही है वह ठिक होता है।

बलवान् वाचक होने न सामान्यनिवृत्तन प्रत्यभिज्ञा होती है वह जो प्रथम रेल दिवा है उसका विचार किया जाता है—दुर्लभता का तात्पर्य है कि वही वह गकार है इस प्रकार का आ प्रत्यभिज्ञा होती है उसका विषय गत्व आति है य स्पष्टि नहीं परन्तु वह भी मुक्त मही है, क्योंकि अनेक ग स्पष्टि के न होने से कल्पना में कोई प्रमाण मही है। आति का लक्षण है, न (॥)।

अर्थात्, नित्य और अनेक व्यक्ति में रहनेवाला जो सामान्य है, वही जाति है। ग व्यक्ति यदि अनेक होता, या उसमें रहनेवाली गत्य जाति की कल्पना हो सकती थी परन्तु ऐसा नहीं है, ग व्यक्ति एक ही है इसलिए गत्य जाति की कल्पना नहीं हो सकती।

जाति-विचार

नैयायिकों का कहना है कि यह गकार हुत है, यह मध्यम है, यह विद्युत्प्रभित है, इत्यादि अनेक प्रकार ग व्यक्ति की प्रतीति अवाचक्य में होती है, इसलिए अनेक ग व्यक्ति में रहनेवाली गत्य जाति की कल्पना में कोई बाधक नहीं है। इस पर विद्वान्ती का कहना है कि इस प्रकार गकारादि व्यक्ति का अनेकत्व सिद्ध नहीं हो सकता, और लोप्यं गकारः वह प्रत्यभिज्ञा भी नहीं बन सकती। कारण यह है कि हुतत्व आदि की ग में जो प्रतीति होती है, वह भ्रुतादि अवस्थामूलक है, गकारादि व्यक्ति का मेदमूलक नहीं। इसलिए हुतत्वादि के अवस्थामूलक होने से गकारादि व्यक्ति के मेद का वाचक नहीं हो सकता। और, व्यक्ति के अनेक न होने से अनेक में अनुगत जाति की भी विधि नहीं हो सकती।

यहाँ पूर्वपक्षी का प्रश्न होता है कि, क्यों से मेद भ्रुतत्वादि अवस्था प्रयुक्त है, व्यक्ति का मेदनिमित्तक नहीं इसमें क्या प्रमाण है ?

एक बात और है कि मीमांसक ऋग्वेद में तो मर्यामेद दोनों माने जाते हैं, सबया मेद ही नहीं माना जाया जिससे हुतत्व आदि क मेद होने पर भी गकारादि धर्मी में मेद न माना जाय। इसलिए जिस प्रकार कृष्ण, रक्त पीतादि धर्म के मेद होने से सत्त्वम्बुभी गो, बट आदि धर्मी (व्यक्ति) में भी परस्पर मेद होता है, और व्यक्ति-मेद होने से बटत्व मोल्य आदि जाति की विधि होती है, उसी प्रकार हुतत्व विलम्बित्व आदि धर्मों क मेद होने से धर्मी का गकार आदि धर्मों में उनमें भी परस्पर मेद सिद्ध हो जाता है और मेद सिद्ध होने से गत्यादि जाति की कल्पना भी क्यों नहीं होती ?

इसके समाधान में मीमांसकों का कहना है कि मेदामेद-पक्ष क स्वीकार करने पर हुतत्व आदि धर्म क मेद होने से भी गकारादि व्यक्ति में मेद नहीं हो सकता। कारण यह है कि मेद और अमेद का अवभाव साङ्ख्येय नहीं होता है। कही मेदाद्य धर्मी के आसम्बन्ध से होता है और अमेदाद्य धर्म क आसम्बन्ध से। और, कही मेदाद्य ही धर्म क आसम्बन्ध से और अमेदाद्य धर्मी क आसम्बन्ध से होता है। दूसरे शब्दों में, कही मेद धर्मीविषयक और अमेद धर्मीविषयक और कही अमेद धर्मीविषयक और मेद धर्मीविषयक होता है। उदाहरण के लिए : मुषट् गौ, चित्र गौ, रक्त गो इत्यादि रस्यों में मुषट्-चित्रादि गोधर्मी के परस्पर मेद होने के कारण उन सब में रहनेवाला जो मोल्य धर्म है उसमें मेद न होने से उसका जातित्व कुछ है; क्योंकि यह एक और अनेकानुगत है।

और, यहाँ धर्मी में मेद नहीं है, धर्म में ही मेद है, यहाँ जाति की कल्पना कुछ नहीं है। उदाहरण के लिए : देवदत्त मुषा है, श्व है, खट्व है, कृश है—यहाँ

वा प्रकाशन के द्वारा प्रचार ही होता है। यही अर्थ समुचित और सिद्ध भी है। इतीतिष्ठ, सम्प्रदाय को ही श्रुति कहा गया है 'श्रुत्या सम्प्रदायः'। इससे सिद्ध हो जाता है कि उक्त दृष्टान्त से वेद का पौरोषेय सिद्ध नहीं कर सकते। बल्कि, उससे अपौरोषेय ही सिद्ध होता है।

पहले अनुमान ४ बल म शब्द में जो अनित्यत्व का साधन किया था उसका उत्तर तो 'सोऽयं यद्वाक्य' इस प्रत्यभिज्ञा के विरोध म शब्द अनित्य नहीं हो सकता यह पहले ही दिया जा चुका है। इस पर नैयायिकों ने 'यही वह प्रकार है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा होती है, उसका विषय गत्व भाति है य व्यक्ति नहीं। इसी प्रकार द्विषणुनर्जात वस्तु में भी वस्तुत्व भाति नहीं है, वा द्विषण वस्तु में। तद्वत् 'सोऽयं यद्वाक्य' इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा-रूप को प्रत्यक्ष है उसका मूल कारण प्रत्यक्ष रूप भाति का ऐक्य ही है। इसलिये प्रत्यभिज्ञा का विरोध हो जायगा वह जो उत्तर पूर्व में कहा जा वह ठीक नहीं है।

अब यहाँ यह विचार करना है कि चातिमूलक प्रत्यभिज्ञा कहाँ होती है। एक तो बलवाक्य वाचक के होने से दूसरा स्वविचार ४ देखने से। दृष्टतर प्रमाण है यहाँ व्यक्ति ३ मेह का मिश्रण हो जाय यही बलवत् वाचक होता है। 'सोऽयम्' यही वह है, इस प्रकार का नियम ऐक्य के पहले पर ही होता है और यही ऐक्य ३ न रहने पर भी, जैसे द्विषणुनर्जात वस्तु में, यही वह है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा देखी जाती है वह उही उक्त नियम का स्वविचार दृष्टान्त है। इस प्रकार यही पर किसी प्रकार का स्वविचार देखकर यदि सर्वत्र उही की सम्भावना करें, तब तो सफल व्यवहार ही सुप्त हो जायगा। इसमें स्वतः प्रमादवादी का कहना है—

'अप्येवैत हि को मौहादशात्मनि वाचकम्।

स सर्वव्यवहारोऽहं संतपत्मा विपरवति ह'

अर्थात्, जो मनुष्य अज्ञान से अज्ञात वाचा की सम्भावना करता है वह समस्त सांसारिक व्यवहार में सदाशय होकर नष्ट हो जाता है। तात्पर्य यह कि कोई मनुष्य किसी काम ४ श्रुति जाता हुआ मोटर से बचकर मर गया वा यही रेल आदि की दुर्घटना से मर गया तो उसको देख वा सुनकर कोई शङ्का करे कि कदाचित् मैं भी इन कारणों से मर जाऊँगा तब तो सफल व्यवहार ही सुप्त हो जायगा। क्योंकि, वह सदाशय ३ किसी काम म प्रवृत्त नहीं होगा। इसलिये, यही स्वविचार देखने से ही सर्वत्र उसको आराधना नहीं करनी चाहिए। इसलिये, प्रत्यभिज्ञा ३ सामान्यनियमक होने में जो द्वितीय ऐह स्वविचार दर्शन दिया है, वह कुछ नहीं है वह सिद्ध होता है।

बलवत् वाचक होने में सामान्यनियमत्व प्रत्यभिज्ञा होती है यह जो प्रथम ऐह दिया है उसका विचार किया जाता है—पूर्वपक्षी का तात्पर्य है कि यही वह प्रकार है इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा होती है उसका विषय गत्व भाति है य व्यक्ति नहीं बल्कि वह भी कुछ नहीं है क्योंकि अनेक य व्यक्ति के न होने के कारण गत्व भाति की कल्पना में कोई प्रमाण नहीं है। भाति का लक्षण है नित्यमेकमेकानुयत सामान्यम् (भाति)।

इसी विषय को प्रकारान्तर से भी आपायों ने लिखा है। पूर्वपक्षी का पक्षी कहना है कि निश्चय अनेक धर्मों के अध्यास से धर्मों का अनेक होना सिद्ध है। उसका उत्तर में सिद्धान्ती उनसे पूछते हैं—यद्यपि सारस्व, मन्वन्व अनुनासिकत्व आदि धर्म माश्रित होते हैं, क्या ये धर्मों के वास्तविक धर्म हैं या आरम्भित ? वास्तविक तो कह नहीं सकते; क्योंकि वास्तविक मानने से धर्ममेव मानना आवश्यक हो जायगा। इस स्थिति में, इस बार गकार का उच्चारण किया इस प्रकार का जो धर्मबन्धीन व्यवहार लोक में देखा जाता है, वह नहीं हो सकता। बल्कि, इस गकार का उच्चारण किया, इस प्रकार का व्यवहार होना चाहिए, परन्तु ऐसा व्यवहार होता नहीं। इसलिये, गकारादि धर्मों को एक और नित्य मानना आवश्यक हो जाता है।

द्वितीय विकल्प—अकारादि धर्मों में अनुनासिकत्वादि धर्मों को आरम्भित मानें, तो धर्मों का वास्तविक मेव सिद्ध नहीं होता क्योंकि उपाधि के मेव होने से स्वामाश्रित ऐक्य का विघात नहीं हो सकता। जैसे, हर्षण के मेव होने से वास्तविक मुक्त में मेव नहीं होता। इसलिये, धर्मों में जो मेव की प्रतीति होती है वह अभिव्यक्त धर्मों में मेव के कारण ही है धर्मों में स्वामाश्रित मेव होने से नहीं, वह सिद्धान्त सिद्ध हो जाता है।

इसी प्रकार जाति के लक्षण प्रस्ताव में आपाच्य कुमारिलमह ने कहा है—

प्रबोधनानु पञ्चादौस्तुतद्विधं व्यक्तम् ।

व्यक्तिजन्यानु नास्मै इति गत्यादिष्वपि वा ॥

वास्तव यही है कि गकारादि व्यक्ति के एक होने के कारण गकारादि धर्मों में गत्यादि जाति नहीं रह सकती; क्योंकि जाति अनेकानुगत होती है, वह पहले ही पण चुके हैं। दूसरा कारण यह है कि जाति के स्वीकार करने का प्रबोधन यही है कि 'वह पट है वह पट है' इस प्रकार की प्रतीति को उत्पन्न करे, धर्मों के एक मान लेने पर भी इस प्रकार की प्रतीति होती ही है इसलिये प्रत्यक् जाति की कल्पना व्यर्थ ही है। इसी प्रकार दूसरा भी श्लोक है—

प्रत्यभिज्ञा यदा लब्धे आपात्ति निरवग्रहा ।

अभिलष्यानुमानानि सैव धर्माणि वाच्ये ॥

अतएव यही यह गकार है, इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा अपाव-रूप से वर्तमान है तबतक यही अनित्यत्व के सक्ता अनुमानों का बाध करता रहेगा। वास्तव यह है कि शब्द के अनित्यत्व स्थापन करने के लिए जिस प्रकार के अनुमान हो सकते हैं, उन सबका बाध यही यह गकार है इस प्रत्यभिज्ञा से हो जायगा। यदि शब्द को अनित्य मानें तो प्रत्यक्ष उसकी उत्पत्ति और माश्र मानना होगा। इस स्थिति में, जो गकार आदि शब्द पूर्व में उच्चारित होकर नष्ट हो गया, और पुनः दूसरे क्षण में जो गकार उच्चारित होता है, वह पूर्व गकार से निम्न ही होगा। इस व्यवस्था में, यही यह गकार है इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा कदापि नहीं हो सकती; क्योंकि वह उससे निम्न है। और, प्रत्यभिज्ञा अपाव रूप से अवश्य होती है, इसलिये शब्द को नित्य मानना आवश्यक है।

सुवत्सादि धर्म के मिश्र-मिश्र होने पर भी धर्मी देवदत्त के एक होने के कारण देवदत्त को जाति नहीं माना जाता; क्योंकि वृत्त्य, सुवत्स-प्रयुक्त देवदत्त में जो भेद प्रतीत होता है वह सुवत्सादि अवस्था प्रयुक्त है, वास्तविक नहीं। इसी प्रकार, वह गकार हुठ है वह विशिष्ट है, इत्यादि जो भेद गकारादि बच्चों में प्रतीत होता है वह हुठत्सादि धर्मों के भेद से ही। वस्तुतः धर्मी गकारादि बच्चों में कोई भेद नहीं है इसलिए गत्सादि जाति की कल्पना अयुक्त है। वृत्तरे राज्यों में बर्ण में जो हुठत्सादि का अवभास होता है वह उच्चारण-भिन्ना का ही है, बर्ण का नहीं। जैसे वह अकार हुठ उच्चरित है वह अकार विशिष्ट उच्चरित है इसी प्रकार का अवभास होता है। वह अकार हुठ है वा विशिष्ट है, इस प्रकार का व्यवहार नहीं होता है। इसके वह सिद्ध होता है कि धर्म में भेद होने पर भी धर्मी बर्ण में भेद नहीं होता है। बर्ण में भेद न होने से यत्सादि जाति की भी सिद्धि नहीं होती।

अब पुनः पूर्वपक्ष की आशङ्का होती है कि कृत्तत्त्व स्मृत्तत्त्व आदि जो धर्म हैं, वे क्रमशः जानेवाले हैं वे दोनों धर्म समान काल में एक व्यक्ति में नहीं रहते; परन्तु काल-भेद से एक देवदत्त में भी कृत्तत्त्व और स्मृत्तत्त्व धर्म क्रमशः रह सकते हैं। परन्तु, अनुनासिकत्व, उदात्तत्व आदि जो धर्म हैं वे क्रमवर्ती नहीं हैं; क्योंकि समान काल में भी अनेक बच्चा से उच्चरित अकारादि बच्चों में अनुनासिकत्व उदात्तत्व आदि अनेक बच्चों का समावेश देखा जाता है यदि एक ही बर्ण माना जाय, तो विश्व अनुनासिकत्व आदि अनेक धर्मों का एक अकार में जो अनेक बच्चा से समान काल में उच्चरित है समावेश नहीं करना। इसलिए, मिश्र मिश्र अकारादि बच्चों को मानना आवश्यक हो जाता है। अकारादि बच्चों को मिल मिश्र मानने से अत्य, मत्सादि जाति की भी सिद्धि अवश्य हो जाती है।

इसके उत्तर में श्रीमत्सङ्को का कहना है कि यह बात समीचीन हो सकती है जब उदात्तत्व अनुनासिकत्व आदि धर्म अकारादि बच्चों के पदार्थ हैं। परन्तु ऐसा नहीं है। वास्तव में अनुनासिकत्वादि धर्म अकारादि बच्चों की अभिव्यञ्जक को ध्वनि है उच्चीकृत है और वे वक्ता बच्चों में अवभासित होते हैं। जिस प्रकार छोटे बड़े दो दर्पणों में एक काष्ठ में यदि कुछ देखा जाय तो एक काष्ठ में ही मुख में छोटापन, बड़ापन दोनों प्रतीत होंगे। वहाँ दर्पण के भेद होने से ही एक ही मुख में विश्व नामा धर्म छोटापन बड़ापन आदि मासित होते हैं। इसी प्रकार, बच्चों के एक होने पर भी बर्ण की अभिव्यञ्जक को ध्वनि है उच्च अनुनासिकत्व आदि अनेक धर्म के रहने से उच्चसे अभिव्यञ्जक दोमेवाले बच्चों में भी वे धर्म मासित होते हैं। वास्तव में वे बर्ण के धर्म नहीं हैं। इसीलिए, बर्ण एक ही है वह सिद्ध होता है। बर्ण के एक होने से यत्सादि जाति की भी सिद्धि नहीं हो सकती। जाति की सिद्धि न होने से जातिविषयक प्रत्यभिज्ञा भी नहीं हो सकती। और नहीं यह गकार है इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा अभाव रूप से होती है। वह प्रत्यभिज्ञा बर्ण का मिल्य और एक मानने से ही सम्भावित है। इसलिए, बच्चों को मिल्य और एक मानना आवश्यक है। प्रत्यक्ष बर्ण एक और मिल्य है, ऐसा श्रीमत्सङ्को का पक्ष सिद्ध हो जाता है।

लघुत्व, महत्त्व, स्थूलत्व, कृशत्व आदि जो धर्म हैं, वे वस्तुतः सुख के धर्म नहीं हैं, किन्तु सम्बन्ध से सुख में मासित होते हैं। उसी प्रकार अग्निष्मिच्छक ध्वनि में रहनेवासे को उत्पत्ति विनाश आदि धर्म हैं। वे शब्द में भी मासित होते हैं। वस्तुतः, वे शब्द के धर्म नहीं हैं, इसलिए शब्द के नित्य होने में ये बाधक नहीं हो सकते।

अब दूसरी शङ्का यह होती है कि शब्द को यदि नित्य और व्यापक मानते हैं, तो सर्वदा सब शब्दों का मान होना चाहिए। क्योंकि व्यापक और नित्य होने से सर्वत्र सबदा उसकी सत्ता रहती है, जबल अग्निष्मिच्छक ध्वनि की उदायता से सबदा सब शब्दों का मान होना आवश्यक है। परन्तु, ऐसा होता नहीं है। यदि शब्द का व्यापक मानें, तो जिस देश में शब्द नहीं है, वहाँ अग्निष्मिच्छक के रहने पर भी शब्द नहीं होता चाहिए। अतः, शब्द को व्यापक या अव्यापक कुछ भी नहीं मान सकते।

इस पर मीमांसकों का उत्तर यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक ही है तथापि वह सबदा सब जगह उत्पन्न नहीं होता, कारण यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक होने से सब जगह रहता है, तथापि वहाँ अग्निष्मिच्छक ध्वनि में संस्कृत होता है वही अग्निष्मिच्छक होता है। अन्यथा नहीं। इसलिए, शब्द के व्यापक होने में भी कोई आपत्ति नहीं होती।

इस प्रकार, वार्तायक शब्द के नित्यत्व और व्यापकत्व-स्वतत्त्वापनपूर्वक वेद का अपौरुषेयत्व स्थापित किया गया। वेद के अपौरुषेय होने में पुरुष-कृत होप की सम्भावना वेद में नहीं रही, इसी कारण वेद का स्वतत्त्वाभाव्य भी इनके मत में सिद्ध होता है।

प्रामाण्यवाद का विवेचन

अब प्रामाण्य का तात्पर्य क्या है? प्रामाण्य स्वतः है या परतः? स्वतः और परतः का अर्थ क्या है? इत्यादि विषयों का विवेचन किया जा रहा है। प्रमासों का जो भाव अर्थात् धर्मविशेष है, उसीको प्रामाण्य कहते हैं। वचार्थ अनुमन का नाम प्रमाणा है। इसीको प्रमा भी कहते हैं। इसमें यह सिद्ध होता है कि वचार्थ अनुमन में रहनेवाला जो विशेष धर्म है उसी का नाम प्रामाण्य है। इसीको प्रमात्व और प्रामाण्यत्व भी कहते हैं। इसी प्रकार, अवचार्थ अनुमन में रहनेवाला का विशेष धर्म है, वही अप्रामाण्य है। इसीको अप्रमात्व और अप्रामाण्यत्व भी कहते हैं।

इस प्रामाण्य के कारण विषय में जो बाध है वही प्रामाण्यवाद कहलाता है। यह प्रामाण्यवाद दो प्रकार का होता है—एक जनककारणविषयक दूसरा बाधक कारणविषयक। जनक कारण उसका कहने हैं जिसमें काम उत्पन्न होता है। बाधक कारण यह है, जिससे कार्य का ज्ञान होता है। प्रामाण्य का कारण स्व है अथवा पर? इस प्रकार का जो संशय होता है वही बाध का बीज है। यहाँ हर शब्द में प्रामाण्य प्रामाण्य का आत्मन ज्ञान और ज्ञान कारण की सामग्री, इन चीजों का ग्रहण किया जाता है। पर शब्द में हम चीजों से

नित्यानित्यत्व-विचार

आयिष्यतात्पर्य में मानमनोहर माम के ग्रन्थ में शब्द के अनित्य होने में यह अनुमान सिद्धाया है—शब्द (पद) अनित्य है (ताप्य) इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य विशेष गुण होने के कारण (हेतु) कम के सदृश (व्याप्य)। जिस प्रकार, बहुत-इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य रूप अनित्य है उसी प्रकार शीघ्र-इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य शब्द गुण भी अनित्य होगा। परन्तु इस प्रकार के तब अनुमानों का उक्त प्रत्यभिज्ञा से बाध हो जाता है। दूसरा कारण यह है कि मीमांसकों लोग शब्द को गुण मानते ही नहीं वे शब्द को ब्रह्म मानते हैं। इस स्थिति में, यदि शब्द गुण ही नहीं है, तो विशेष गुण जिस प्रकार हो सकता है। अतः, पदसूत्र शब्द में विशेषगुणत्व-रूप हेतु के न रहने से स्वकृपासिद्धि माम का हेतुमात्र हो जाता है। एक कारण और भी है कि अभावभाव उपाधि से यह अनित्यत्वानुमान दूषित भी हो जाता है। वैयास परसे ही कह चुके हैं जो ताप्य का व्यापक और तावन का अव्यापक है वही उपाधि है। प्रकृत में वहाँ-वहाँ अनित्यत्व-रूप ताप्य है वहाँ-वहाँ अभावभाव अवस्थ है तैम वेदादि में। और, वहाँ-वहाँ इन्द्रियप्राप्त विशेषगुणवत्ता-रूप हेतु है वहाँ निवर्त्तन अभावभाव नहीं रहता; क्योंकि शब्द में ही व्यभिचार हो जाता है। शब्द अभावभाव नहीं किन्तु बाध ही है। ताप्य के व्यापक और तावन के अव्यापक होने से अभावभाव उपाधि हो जाती है। उपाधिक हेतु के हेतुमात्र होने से अनित्यत्व का अनुमान नहीं हो सकता। इत्यपि, शब्द नित्य है ऐसा मीमांसकों का सिद्धान्त है। इसी प्रकार, उद्वनाचार्य ने भी कहा है कि शब्द का अनित्यत्व तो प्रत्यक्ष-ममाद्य से ही सिद्ध होता है—‘उत्पन्न कोटाह्वः, विनाश कोटाह्वः’ इस प्रकार कोटाह्व आर्वाद्य शब्द में उत्पत्ति और नाश का प्रत्यक्षतः अनुभव होता है।

वहाँ उद्वनाचार्य को शब्द की उत्पत्ति और विनाश को प्रत्यक्ष मानते हैं से यह प्रसन्न होता है कि शब्द के विनाश का प्रत्यक्ष जिस प्रकार हो सकता है; क्योंकि शब्द का विनाश शब्द का हेतुमात्र ही होना और अभाव का प्रत्यक्ष उसके आगमन प्रत्यक्ष के अर्धीन होना; क्योंकि अभाव-ज्ञान में उसके आगमन का ज्ञान कारण होता है। और शब्द का आगमन जो आकाश है वह अतीन्द्रिय होने से प्रत्यक्ष नहीं है। इस स्थिति में, शब्द के अभाव-रूप विनाश का प्रत्यक्ष कैसे होगा!

इसके समाधान में उद्वनाचार्य का कहना है कि आगमन के प्रत्यक्ष में आगमन का ज्ञान कारण है इस प्रकार का निवर्त्तन युक्त नहीं है; क्योंकि वायु में रूपमात्र का बाहुल्य प्रत्यक्ष होता है और उसका आगमन जो वायु है उसका बाहुल्य प्रत्यक्ष नहीं होता। इससे सिद्ध होता है कि अभाव-प्रत्यक्ष में आगमन कारण नहीं होता इत्यपि शब्द में उत्पत्ति और विनाश के प्रत्यक्ष अनुभव होने से शब्द अनित्य है यह सिद्ध होता है।

इसके उत्तर में मीमांसकों का कहना है कि शब्द में जो उत्पत्ति और विनाश की प्रतीति होती है वह औपचारिक है वास्तविक नहीं। जिस प्रकार, दर्पण में चित्रमात्र

समुत्पत्त्य, मूल्य, स्थूलत्व, कृशत्व आदि जो धर्म हैं, वे वस्तुतः मूल के धर्म नहीं हैं, किन्तु सम्बन्ध से मूल में माहित होते हैं, उसी प्रकार अग्निष्मिन्मूलक ध्वनि में रहनेवाले को उत्पत्ति बिनाश, आदि धर्म हैं वे शब्द में भी माहित होते हैं। वस्तुतः, ये शब्द के धर्म नहीं हैं, इसलिए शब्द के नित्य होने में ये बाधक नहीं हो सकते।

अब दूसरी शङ्का यह होती है कि शब्द को यदि नित्य और व्यापक मानते हैं, तो सर्वदा सब शब्दों का मान होना चाहिए। क्योंकि व्यापक और नित्य होने से सबसर्वदा उसकी सत्ता रहती है, कबला अग्निष्मिन्मूलक ध्वनि की सहायता से सबदा सब शब्दों का मान होना आवश्यक है। परन्तु, ऐसा होता नहीं है। यदि शब्द का व्यापक मानें, तो जिस देश में शब्द नहीं है, वहाँ अग्निष्मिन्मूलक के रहने पर भी शब्द नहीं होना चाहिए। अतः, शब्द को व्यापक या अव्यापक कुछ भी नहीं मान सकते।

इस पर मीमांसकों का उत्तर यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक हो वे तथापि यह सर्वदा सब जगह उत्पन्न नहीं होता, कारण यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक होने से सब जगह रहता है, तथापि वहाँ अग्निष्मिन्मूलक ध्वनि में संस्कृत होता है, वही अग्निष्मिन्मूलक होता है अव्यय नहीं। इसलिए, शब्द के व्यापक होने में भी कोई आपत्ति नहीं होती।

इस प्रकार, बर्णामक शब्द के नित्यत्व और व्यापकत्व-व्यवस्थापनपूर्वक वेद का अपौरुषेयत्व स्थापित किया गया। वेद के अपौरुषेय होने से पुरुष-कृत होय की सम्भावना वेद में नहीं रही, इसी कारण वेद का स्वतन्त्राभाव भी इनके मध्य में विद्यमान है।

प्रामाण्यवाद का विवेचन

अब प्रामाण्य का तात्पर्य क्या है? प्रामाण्य स्वतः दे या परतः? स्वतः और परतः का अर्थ क्या है? इत्यादि विषयों का विवेचन किया जा रहा है। प्रामाण्य का जो भाव अर्थात् धर्मविशेष है उसीको प्रामाण्य कहते हैं। यथार्थ अनुभव का नाम प्रामाण्य है। इसीको प्रमा भी कहते हैं। इसमें यह सिद्ध होता है कि यथार्थ अनुभव में रहनेवाला जो विशेष धर्म है उसी का नाम प्रामाण्य है। इसीको प्रमात्व और प्रामाण्यत्व भी कहते हैं। इसी प्रकार अयथार्थ अनुभव में रहनेवाला जो विशेष धर्म है, वही अप्रामाण्य है। इसीको अप्रमात्व और अप्रामाण्यत्व भी कहते हैं।

इस प्रामाण्य के कारण विषय में जो वाद है, वही प्रामाण्यवाद कहलाता है। यह प्रामाण्यवाद दो प्रकार का होता है—एक जनककारणविषयक दूसरा तापक-कारणविषयक। जनक कारण उसको कहते हैं जिसमें कार्य उत्पन्न होता है। तापक कारण वह है जिससे कार्य का ज्ञान होता है। प्रामाण्य का कारण स्वतः अथवा परतः इस प्रकार का जो संशय होता है वही वाद का बीज है। यहाँ स्व शब्द में प्रामाण्य प्रामाण्य का आभाव-ज्ञान और शय कारण की सामग्री, इन तीनों का महत्त्व दिया जाता है। पर शब्द में इन तीनों से

निष्पत्ति का प्रश्न किया जाता है। इस प्रकार, अप्रामाण्य के विषय में भी स्व और पर
तत्त्व का अर्थ विचारणीय है।

बिनाश मूल में प्रामाण्य का अप्रामाण्य की उत्पत्ति पर अर्थात् वृत्ति से होती है,
वे परतःप्रामाण्यवादी कहे जाते हैं। बिनाश मूल में प्रामाण्य स्वयम् अर्थात् अपने
आत्म-ज्ञान से अथवा ज्ञान-सामग्री से उत्पन्न होता है, वे स्वतःप्रामाण्यवादी
कहे जाते हैं। कौन स्वतःप्रामाण्य मानता है और कौन परतः, इस विषय में
पूर्वाचार्यों ने लिखा है—

‘प्रमादत्वाऽप्रमादत्वे स्वतः शीघ्रताः समाश्रिताः ।

वैवायिक्यस्य परतः क्षीणताश्चर्यं स्वतः ॥

अथर्व परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनाः ।

प्रमादत्वे स्वतः प्राहुः परतःप्रामाण्यताम् ॥’

तात्पर्य यह है कि शीघ्रों के मूल में प्रामाण्य और अप्रामाण्य, दोनों का जन्म
स्वतः होता है। वैवायिक्य दोनों का जन्म परतः मानते हैं। शीघ्रों के मूल में
अप्रामाण्य का जन्म स्वतः और प्रामाण्य का परतः माना जाता है। वेदवादी
मीमांसकों के मूल में प्रामाण्य स्वतः और अप्रामाण्य परतः माना जाता है। इस प्रकार
तब आचार्यों के परस्पर मतभेद होने पर भी मीमांसक स्वतःप्रामाण्य को ही मुख्य मानते हैं।
वैवायिक्य इस बात का नहीं मानते। वे परतःप्रामाण्य मानते हैं। अतः, मीमांसकों से इनका
प्रश्न होता है—स्वतःप्रामाण्य का तात्पर्य क्या है? क्या प्रामाण्य का स्वतः जन्म होता है
अर्थात् ज्ञानगत ओ प्रामाण्यपक्ष में जन्म है? क्या वह स्वतः उत्पन्न हो जाता है अथवा
अपने आत्म-ज्ञान से या ज्ञान की कारण-सामग्री से उत्पन्न होता है? वे तीन
विकल्प हैं। तीसरा विकल्प है कि ज्ञान के बिना वाच्य कारण है उनसे उत्पन्न ओ
ज्ञान-विशेष है क्या उसी प्रामाण्य रहता है।

ज्ञानमूल प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न होता है यह कहता पक्ष तो मान नहीं सकते,
क्योंकि कार्य-कारण में मेद का रहना वास्तव में स्वाभाविक है। यदि कार्य
अपन से ही उत्पन्न होना ज्ञान से तब तो कार्य-कारण में मेद नहीं रहेगा और मेद
सामासाधिकारण का निबन्ध मज्ज हो जायगा। यदि स्वात्म-ज्ञान से प्रामाण्य की
उत्पत्ति मानें तो भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि ज्ञान से यदि उत्पत्ति मानेंगे
तो ज्ञान को समवायी कारण मानना होगा। ज्ञान शुभ है यह समवायी कारण
हो नहीं सकता; क्योंकि समवायी कारण द्रव्य ही होता है, यह निबन्ध है—समवायि
कारणत्वं द्रव्यत्वैवेति विशेषम्।

तात्पर्य यह है कि ज्ञान आत्मा का शुभ है यह किसी का समवायी कारण
नहीं होता। यदि प्रामाण्य का कारण मानें तो विज्ञान-मज्ज हो जायगा।
अतः, द्वितीय पक्ष भी मुख्य नहीं हुआ। ज्ञान-सामग्री से जन्म यह तृतीय पक्ष भी
मुख्य नहीं है। कारण यह है कि प्रामाण्य को वाच्य या उपाधि कुछ भी मानें तो उसकी
उत्पत्ति नहीं हो सकती; क्योंकि यह निष्पत्ति है। तात्पर्य यह है कि प्रामाण्य अपने
ज्ञान में रहनेवाला या तत्कालीन अर्थविशेष है यही प्रामाण्य है। इसी प्रकार के

वर्मविरोध का नाम सामान्य भी है। सामान्य हो प्रकार का होता है—एक जाति, दूसरा उपाधि। इसमें यह सिद्ध होता है कि प्रामाण्य जाति-स्वरूप होगा अथवा उपाधि-स्वरूप। यदि प्रामाण्य को जाति स्वरूप मानते हैं, तब तो उसके नित्य होने से उत्पत्ति नहीं बनती क्योंकि जाति नित्य है। यदि प्रत्यक्ष क साध साक्ष्य, जो जाति का बाधक है होने से प्रामाण्य को जाति न माना जाय तो उपाधि ही मानना होगा। उपाधि भी दो प्रकार की होती है—अक्षय्य और सक्षय्य। प्रामाण्य का यदि अक्षय्यउपाधि मानें तो भी वह नित्य होगा उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। सक्षय्यउपाधि नित्य और अनित्य दोनों होती है क्योंकि वह इच्छा आदि वा अन्यतम रूप ही है। उदाहरण के लिए : शरीरत्व जाति नहीं होता; क्योंकि पृथिवीत्व क साध साक्ष्य हो जाता है। साक्ष्य जाति का बाधक होता है। इसलिए, शरीरत्व उपाधि है। शरीर में जो पञ्चाभयत्व है वही शरीरत्व है दूसरा नहीं। पञ्चाभयत्व का अर्थ है—पञ्चाभय का भाव। और, वह पञ्चाभय-स्वरूप ही होगा क्योंकि प्रकृति-अन्य बोध में प्रकारीभूत वर्म का नाम भाव है। हित प्राप्ति और अहित-परिहार के लिए जो क्रिया होती है, वही पञ्चा कहलाती है।

इस स्थिति में, शरीरत्व के क्रियात्मक उपाधिस्वरूप होने से उसका अनित्यत्व सिद्ध होता है। परन्तु, यहाँ प्रामाण्य के विषय में यह बात नहीं है। कारण यह है कि प्रामाण्य यथार्थानुभव-रूप ही है वह पहले कह चुके हैं। इसका अर्थ है यथार्थानुभव में रहनेवाली यथार्थता। और, स्थिति से भिन्न जो ज्ञान है, उसको अनुभव कहते हैं। अनुभव की यथार्थता बाध के अत्यन्ताभाव का रूप ही है। अर्थात्, जिसका कभी बाध न हो वही यथार्थ है। जो ज्ञान बाधित होता है वह अयथार्थ है। इस स्थिति में वही सिद्ध होता है कि अनुभवात्मक जो ज्ञान है उसका बाधात्मन्ता भाव ही उपाधि है इसलिए प्रामाण्य का स्वरूप बाधात्मन्ताभाव सिद्ध होता है। अत्यन्ताभाव नित्य है इसलिए प्रामाण्य के उपाधि-स्वरूप होने पर भी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इससे यह सिद्ध हुआ कि प्रामाण्य को जाति-स्वरूप मानें अथवा उपाधि-स्वरूप होने अथवा नहीं होने में उसकी उत्पत्ति नहीं बनती इसीलिए तृतीय विवरण भी ठीक नहीं होता। वह उत्तर प्रथम और द्वितीय विवरण का भी हो सकता है। क्योंकि दोनों में प्रामाण्य का अर्थ नित्य होने से अतन्मात्र है।

ज्ञान-सामान्य-सामग्री से उत्पन्न जो ज्ञान-विरोध है उसका आश्रित प्रामाण्य है यह जो चतुर्थ विवरण किन्ना है वह भी युक्त नहीं होता; क्योंकि अयथार्थ ज्ञान में भी उक्त प्रामाण्य-सक्षय्य की अतिव्याप्ति हो जाती है। उदाहरण के लिए : दृष्टि इन्द्रियवासे पुरुष को वास्तविक श्रुति में वह रजत है इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, वह अयथार्थ ज्ञान है। यह ज्ञान भी ज्ञान की सामान्य-सामग्री से ही उत्पन्न हुआ है। ज्ञान की सामान्य-सामग्री, इन्द्रिय अर्थ के अधिकार्य और प्रकार्य आदि है। यह रजत है इस प्रकार का जो अयथार्थ ज्ञान है वह यद्यपि दोषयुक्त इन्द्रिय से उत्पन्न होता है तथापि बाधयुक्त इन्द्रिय इन्द्रिय नहीं है ऐसा नहीं कह सकते। जिस प्रकार, काश मनुष्य में भी मनुष्यत्व रहता है, उसी प्रकार बुद्ध इन्द्रियों में भी

इन्द्रियत्व रहता ही है। इससे यह सिद्ध हुआ कि अवधार्य ज्ञान में भी ज्ञान-सामान्य-सामग्री-अव्यक्त रहती है उसका विधात नहीं होता। इस स्थिति में ठीक वा अवधार्य ज्ञान है वह ज्ञान की सामान्य-सामग्री से उत्पन्न और ज्ञानविशेष ही है और इसके आविर्भाव अवप्रामाण्य है। इस अवप्रामाण्य में भी ठीक प्रामाण्य-व्यक्त भी प्रकट होने से अतिव्याप्ति-रूप हो जाता है। इसलिए पदार्थ विवक्ष्य भी कुछ नहीं होता है, वह सिद्ध हुआ।

यदि अवधार्य ज्ञान ज्ञान-सामान्य-सामग्री से उत्पन्न है तथापि ठीक अवधार्य ज्ञान की उत्पत्ति में एक रूप भी अधिक कारण हो जाता है, इसलिए ज्ञान-सामान्य-सामग्री-मात्र न अन्य नहीं है। इसलिए अतिव्याप्ति-रूप नहीं होता। इसी अतिव्याप्ति से पञ्चम विवक्ष्य किया है। जिसमें ज्ञान की सामान्य-सामग्री-मात्र से उत्पन्न ज्ञानविशेष का स्वयं प्रामाण्य का आविर्भाव होता बताया गया है। परन्तु, यह पक्ष भी कुछ नहीं है; क्योंकि इसमें भी दो विवक्ष्यों का समाधान नहीं होता है। जैसे ठीक पक्ष विवक्ष्यों में ज्ञान-सामग्री-मात्र से अन्य का क्या तात्पर्य है। दोषामात्र से उत्पन्न ज्ञान-सामग्री से अन्य उसका तात्पर्य है अवधार्य रूपामात्र से उत्पन्न ज्ञान सामग्री से अन्य। जिस प्रकार, अवधार्य ज्ञान-स्वरूप में ज्ञान की सामान्य-सामग्री की अपेक्षा एक रूप भी अधिक कारण रहता है। जिसकी व्यावृत्ति-मान पक्ष में करते हैं उसी प्रकार अवधार्य ज्ञान-स्वरूप में भी सामान्य-कारण-सामग्री की अपेक्षा एक दोषामात्र भी अधिक कारण रहता है, उसकी व्यावृत्ति पक्ष मान से करते हैं या नहीं? यदि पक्ष मात्र से उसकी व्यावृत्ति करते हैं तो प्रामाण्य-व्यक्त का कोई भी उदाहरण नहीं मिल सकता। इसलिए अव्यक्त-रूप हो जाता है। दोषामात्र की व्यावृत्ति नहीं होती, इसी अतिव्याप्ति से प्रथम पक्ष का उपस्थापन किया और अवधार्य ज्ञान-स्वरूप में रूपामात्र कारण होता ही नहीं। इसलिए उसकी व्यावृत्ति करने पर भी कोई छति नहीं है। इस अतिव्याप्ति में द्वितीय पक्ष का उपस्थापन किया।

इससे हमें यह अवधार्य ज्ञान-स्वरूप में दोषामात्र कारण नहीं होता इसका क्या तात्पर्य है? क्या दोषामात्र ज्ञान के उत्पन्न करने में इन्द्रियों का सहायक-मात्र होता है स्वतन्त्र कारण नहीं यह अतिव्याप्ति है? या स्वतन्त्र रहित होने से दोषामात्र किसीका कारण होता ही नहीं?

पहला पक्ष तो कह नहीं सकता क्योंकि ज्ञानोत्पत्ति में इन्द्रियों की सहायता दोषामात्र अवश्य करता है। क्योंकि दोषामात्र न रहने पर अवधार्य ज्ञान उत्पन्न होता है, और रूपामात्र न रहने पर अवधार्य ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। इस अव्यक्त-व्यतिरेक से अवधार्य ज्ञान न प्रति दोषामात्र कारण अवश्य होता है, वह सिद्ध होता है। यदि स्वतन्त्र रहित होने में दोषामात्र कारण नहीं होता वह कैसे तो उनसे यह प्रश्न होता है कि अवधार्य कार्य होता है या नहीं? यदि अवधार्य कार्य नहीं होता वह कैसे, तो तो यह प्रश्न प्रामाण्य-रूप कार्य न होने से यह नित्य होवे समझा। यदि अवधार्य को कार्य मानते हैं तो तो कार्य न उत्पन्न कारण भी अवश्य होता। उदाहरणार्थ में भी अनुमानित में सिद्धा है कि 'मात्रो यथा तथाऽप्यथा कारण कार्यव्यक्त' अर्थात्

जिस प्रकार मास कारण और कार्य दोनों होता है, उसी प्रकार अमास भी कार्य व
सदृश ही कारण भी होता है। यद्यपि अमास किसीका समवायी कारण नहीं होता,
तथापि निमित्त कारण होने में कोई बाधक नहीं है। अतः, अमास निमित्त कारण होता है,
यह सिद्ध हुआ।

इस प्रकार, स्वतन्त्राभास्य के पाँच प्रकार के जो निर्बचन किये थे उनमें
एक व भी ठीक नहीं होने से स्वतन्त्राभास्य-पक्ष सिद्ध नहीं होता, बल्कि नैयायिकों का
परतःप्रामाण्य सिद्धान्त ही सिद्ध होता है। परतन्त्राभास्य अनुमान से भी
सिद्ध होता है—विवादास्पद प्रामाण्य (पक्ष)-ज्ञान का हेतु अतिरिक्त हेतु के अन्वीन है
(साध्य) कार्य होकर ज्ञानविशेष के आश्रित होने का कारण (हेतु) अप्रामाण्य के
सदृश (इष्टान्त)। प्रकृत म, ज्ञान के कारण जो इन्द्रिय आदि हैं उनसे मिल
रूपामास-रूप कारण भी प्रामाण्य की उत्पत्ति में विद्यमान है इस कारण परतन्त्र-
प्रामाण्यवाद नैयायिकों का सिद्ध हो जाता है।

जिस प्रकार, प्रामाण्य की उत्पत्ति परतः होती है उसी प्रकार उसका ज्ञान भी
परतः होता है; इसमें भी अनुमान प्रमाण दिया जाता है—प्रामाण्य परतः ज्ञान का
विषय है, अनन्त्यास-रसा में संशययुक्त होने के कारण, अप्रामाण्य के सदृश। इसका
सात्यर्थ यह है कि जिन इन्द्रियादि के द्वारा ज्ञान का महत्त्व होता है उन्हींके द्वारा
उसके प्रामाण्य का शोध नहीं होता उसके लिए दूसरे प्रमाण की आवश्यकता होती है।
जैसे अज्ञात मार्ग से जाता हुआ मनुष्य दूर से ही कहीं जल का ज्ञान करता है, जल का
ज्ञान होने पर बाद म वह जल ज्ञान व्यर्थ है वा नहीं, इस प्रकार का संशय
उत्पन्न होता है। अनन्तर, समीप में जाकर जब जल प्राप्त करता है तब उसका संशय
निवृत्त होता है। और, पूर्व में उत्पन्न जल ज्ञान प्रमा वा वफा प्रकृति के जनक होने का
कारण। जो प्रमा नहीं है वह उक्त प्रकृति का जनक नहीं है जैसे अप्रमा। इस
अनुमान से जलज्ञान म प्रामाण्य का निमित्त करता है। यदि ज्ञान की शायक
सामग्री से ही प्रामाण्य का ज्ञान मानें, तब तो ज्ञान के उत्पत्ति-काल में ही, उसमें
रहनेवाला प्रामाण्य का भी ज्ञान होना अनिवार्य होगा। इस स्थिति में संशय की
उत्पत्ति नहीं हो सकती। इसलिये, प्रामाण्य की उत्पत्ति और वृत्ति (ज्ञान) दोनों म ही
परतः प्रामाण्य है यह नैयायिकों का मत सिद्ध हो जाता है। यहाँ तक नैयायिकों का
आक्षेप है।

इसके उत्तर में मीमांसक कहते हैं कि नैयायिकों का यह कहना कि स्वतः
प्रामाण्य का निर्बचन नहीं बनता इसलिये परतः प्रामाण्य मानना चाहिए, यह
सब व्यर्थ का बाद है। स्वतः प्रामाण्य का निर्बचन मली मूर्ति मुक्तियुक्त सिद्ध हो
जाता है। प्रामाण्य का स्वतःसिद्धत्व यह है कि जो विज्ञान-शामग्री से ज्ञान और उसमें
मिश्र हेतु से अज्ञान्य हा बही प्रामाण्य है। इसका सात्यर्थ यह है कि जिस सामग्री से
विज्ञान उत्पन्न होता है उसीसे उस विज्ञान में रहनेवाला प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है,
प्रामाण्य की उत्पत्ति में शुद्ध वा दोषामास कोई भी दूसरा हेतु नहीं होता है। शाय तो
जबत प्रमा का प्रतिपत्त्यक मास है। यह मीमांसकों का मत है। स्वतः प्रामाण्य में

इनके मत में अनुमान का स्वभाव—विवादास्पद प्रामाण्य (पद) विज्ञान-सामग्री से अन्य और उचित सिद्धि हेतु से अज्ञान्य है (साध्य) अज्ञान का अभाव होने के कारण (हेतु) अज्ञान प्रमा के लक्षण (लक्षण)।

यहाँ एक बात और जान लेना चाहिए कि पद का एक देश भी नहीं साध्यत्वान् निमित्त है। लक्षण में दिया जाता है। जिस प्रकार एक प्रमाण को पद मानकर कार्य हेतु से लक्षण कल्पित करने में पद को लक्षण माना जाता है, जो पद का एक देश ही है। इसलिए, प्रमाण में प्रमा का लक्षण पद दिया है वह ठीक ही है। यदि यह कहे कि पूर्वोक्त उद्देश्यार्थ के अनुमान से प्रामाण्य का स्वतन्त्र होना निमित्त हो चुका है। इसलिए परतत्त्वप्रामाण्य ही कुछ मानना चाहिए, तो इसके उत्तर में सीमांतकों का कहना है कि उद्देश्यार्थ का जो अनुमान है, वह स्वतन्त्र रूप से वृत्ति होने से अज्ञान्य है। प्रमा (पद) दोषहेतु का और ज्ञान के प्रामाण्य हेतु का जो अतिरिक्त है उचित अन्य नहीं है (साध्य) ज्ञानत्व होने से (हेतु), अज्ञान के लक्षण (लक्षण)। यहाँ दोष हेतु के अतिरिक्त विरोध इसलिए दिया है कि अज्ञान-ज्ञान हेतु का अतिरिक्त दोष से भी अन्य होता है अतः लक्षण नहीं हो सकता। यह अनुमान उद्देश्यार्थ के अनुमान का प्रतिपक्ष है। इसलिए प्रामाण्य के लक्षण होने से स्वतन्त्र रूप से मान का हेतुमात्र हो जाता है अतएव उनका अनुमान ठीक नहीं है। अतः, परतत्त्वप्रामाण्य पुष्टिनुक्त न होने से स्वतत्त्वप्रामाण्य ही मान्य है, यह सीमांतकों का सिद्धान्त है।

अब यह धारणा होती है कि दोष यदि अज्ञान का हेतु होता है, तो दोषप्रामाण्य भी प्रमा के प्रति हेतु अज्ञान्य होता अतः परतत्त्वप्रामाण्य मानना ठीक होता है। इसके उत्तर में सीमांतकों का कहना है कि यह शङ्का कुछ नहीं है कारण यह है कि दोषप्रामाण्य अज्ञान का प्रतिरक्षणमान है। इसलिए यह अज्ञान्यातिरिक्त है। और, अज्ञान्यातिरिक्त कारण नहीं होता वह नैयमित्तिकों को भी मान्य है जिस प्रकार स्वतन्त्र या स्वतन्त्र अज्ञान्यातिरिक्त होने से नियत पूर्ववर्ती रहने पर भी पद के प्रति कारण नहीं होता। यदि यह कहे कि कारण नहीं है तो स्वतन्त्र कार्य से पद नियत पूर्ववर्ती कैसे हुआ। इसका उत्तर यह है कि पद के प्रति कारणत्वान् अभिमत का स्वतन्त्र है वह स्वतन्त्र या स्वतन्त्र के सिद्धांत यह नहीं सकता इसलिए स्वतन्त्र और स्वतन्त्र ये दोनों अज्ञान्यातिरिक्त हैं।

इसी प्रकार, प्रमा-ज्ञान का प्रति दोषप्रामाण्य नियत पूर्ववर्ती होने पर भी प्रमा का कारण नहीं होता। दोषप्रामाण्य प्रमा के प्रति नियत पूर्ववर्ती इसलिए है कि दोष अज्ञान का हेतु है। इसी कारण दोष रहने पर प्रमा की उत्पत्ति नहीं होती। इसलिए, प्रमा ज्ञान स्वतन्त्र में नियत पूर्ववर्ती को दोषप्रामाण्य है। उचित अज्ञान का प्रतिरक्षणमान होता है। प्रमा के उत्पत्ति में दोषप्रामाण्य का कोई उपयोगी व्यापार नहीं होता है इसलिए दोषप्रामाण्य प्रमा का प्रति अज्ञान्यातिरिक्त होने से कारण नहीं हो सकता। एक शङ्का और इसी है कि ज्ञान के उद्देश्यकाल में ही यदि प्रामाण्य की उत्पत्ति मान लें तो लक्षण का अभाव ही नहीं होता। और संशय होता है। इससे यह समझा जाता है कि प्रामाण्य का ज्ञान स्वतन्त्र नहीं किन्तु पदका है।

इसके उत्तर में सिद्धान्ती का कहना है कि ज्ञान की सम्पूर्ण कारण-श्राम्प्री के यन्त्र पर भी यदि संशय उत्पन्न होता है, तो यही समझना चाहिए कि प्रामाण्य के प्रतिबन्धक दोष का समवधान कुछ आवश्यक है। दोष का समवधान ही प्रामाण्य-ज्ञान का प्रतिबन्धक हो जाता है, जिससे संशय उत्पन्न होता है। इसलिए, प्रामाण्य के स्वतःसिद्ध होने में कोई बाधक नहीं है, अतः स्वतःप्रामाण्य सिद्ध हो जाता है।

अब नैयामिकों के प्रति सिद्धान्ती का यह अन्तिम प्रश्न होता है—परतः प्रामाण्य का साधक को आपका अनुमान है, वह स्वतः है अथवा परतः ? यदि स्वतः कहे तो ठीक नहीं होता; क्योंकि आपके सिद्धान्त न प्रसिद्ध है। और, प्रामाण्य परतः प्रामाण्य है, वह जो आपका नियम है, वह व्यवस्थित हो जाता है, इसलिए आपके अनुमान में अनैकान्तिक नाम का वैयर्थ्य हो जाता है। यदि परतः कहे, तो भी ठीक नहीं होता कारण यह है कि एक अनुमान के प्रामाण्य के लिए अनुमानान्तर की आवश्यकता होगी पुनः उसमें प्रामाण्य के लिए अन्य की। इस प्रकार अनवरत-बोध परतः प्रामाण्यवादी के गलेपठित है, इसलिए स्वतः प्रामाण्यवाद ही युक्त और मान्य है यह सिद्धान्ती भीमांक का मत है।

एक बात और है कि किसी अत्यन्त अभिन्नचित्त पदार्थ को देखते ही उसे प्राप्त करने के लिए स्रष्टृति प्रवृत्ति हो जाती है। किन्तु परतः प्रामाण्य के लिए अनुमानादि किसी प्रमात्यान्तर की अपेक्षा होगी। इससे शीघ्र प्रवृत्ति को होती है, वह नहीं बनती अतः स्वतः प्रामाण्य मानना समुचित होता है।

नैवायिकों का कहना है कि प्रवृत्ति में ज्ञान प्रामाण्य की अपेक्षा नहीं होती, किन्तु प्रामाण्य-निम्न के बिना ही इच्छामात्र से कृत्रिम प्रवृत्ति हो जाती है। जिसकी अधिक इच्छा होगी, उसकी ही उच्च प्रवृत्ति भी होगी। इसमें प्रामाण्य की आवश्यकता नहीं है। उद्यमनाथान ने कुसुमाञ्जलि में लिखा है—‘प्रवृत्तिर्ह्येच्छामपेक्षतः तत्प्राप्त्यर्थमेच्छामाप्त्यर्थम् इच्छा बह्वाधनताज्ञानम् तत्पेक्षतादीपितसिद्धान्तमवमं सोऽप्रीतिश्चर्यायसंक्षिप्तम् प्रामादप्रवृत्तान् न कश्चिदुपयुज्यते। अर्थात् प्रवृत्ति इच्छा की अपेक्षा करती है प्रवृत्ति का प्राप्त्यर्थ इच्छा की प्रवृत्तता की अपेक्षा करता है अर्थात् जैसे जैसे इच्छा बलवती होगी जैसे ही अधिक तीव्रगति से प्रवृत्ति होगी। इच्छा का कारण इच्छाजनता का ज्ञान है अर्थात् वस्तु में इच्छाजनता का ज्ञान जितना अधिक होगा, उसकी ही इच्छा भी बलवती होगी। इच्छाजनता के ज्ञान में इच्छा जातीयता के सिद्ध का अनुमय कारण होता है और इस अनुमय में इन्द्रिय और विषय का संक्षिप्त कारण होता है प्रामाण्य ज्ञान का उपयोग कहीं पर भी नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रवृत्ति में प्रामाण्य ज्ञान का कहीं भी उपयोग नहीं है जबकि इच्छा की अविच्छेदता होने से ही प्रवृत्ति में तीव्रता होती है। इच्छा स्वतः प्रामाण्य नहीं जनता; किन्तु परतः प्रामाण्यवाद ही सिद्ध होता है।

इसके उत्तर में मीमांसक कहते हैं कि उपनिषद्वाच्य का यह कहना कि प्रवृत्ति में प्रामाण्य ज्ञान का कहीं उपयोग नहीं है सर्वथा अत्यन्त ग्रीह्य भ्रमोपमान है। कारण यह है कि इच्छा के प्रति रहस्यबद्धता का ज्ञान कारण

होता है, वह उन्होंने कहा है। जब उनसे यह पूछना है कि वह इहवाचनता का ज्ञान बिना इच्छा का कारण मानते हैं, प्रामाणिक होना चाहिए या अप्रामाणिक। अप्रामाणिक तो वह नहीं सकते, क्योंकि पुष्टि और म्याय से वह असङ्गत है। यदि प्रामाणिक मानते हैं, तब तो उस प्रामाण्य को स्वतः सिद्ध मानना ही होना, क्योंकि अनुमान से उसका निश्चय नहीं होता। वास्तव में यह है कि किसी वस्तु के लिए अनुमान की प्रवृत्ति तभी होती है जब उस वस्तु की इच्छा हो, और इच्छा तभी होगी, जब यह ज्ञान हो कि वह वस्तु हमारे हित का साधन है और वह हित-साधन होने का ज्ञान प्रामाणिक होना चाहिए, नहीं तो सम्प्रदायिक ज्ञान से इच्छा या प्रवृत्ति कुछ भी नहीं हो सकती। किन्तु, प्रवृत्ति होती है, इससे सिद्ध होता है कि इहवाचनता का ज्ञान प्रामाणिक है और वह प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न हुआ है।

एक बात और भी है कि संशय से निमित्त प्रवृत्ति यदि कहीं भी एक अग्रह हो, तब तो प्रमाद-निमित्त क बिना ही सर्वत्र प्रवृत्ति होने लगेगी, इस स्थिति में प्रमाद का निमित्त भी धर्म हो जायगा। इससे सिद्ध होता है कि संशय से कहीं भी प्रवृत्ति नहीं होती, इसीलिए कहा गया है कि अनिमित्त वस्तु का सत्य दुर्लभ है। यदि अनिमित्त का भी सत्य सुलभ होता तब तो प्रामाण्य का उपयोग ही कुछ नहीं होता। इसलिए, सर्ववस्तु का बोधक होने के कारण ही बुद्धि का प्रामाण्य होता है। बुद्धि आदि वस्तुओं के रवतादि रूप से जो अवगाह है उससे उत्पन्न बोधज्ञान प्रामाण्य का प्रविष्टत्व होता है—

‘तस्मात्सर्वबोधकत्वेन प्राप्ता बुद्धिः प्रमाण्या ।

अनात्म्यत्वात्तद्वैतबोधकत्वमावरोहते ॥

इस प्रकार, बिना अर्थवाद, मूल और नामधेय इन चार मार्गों में विमल को वेद है वह धर्म के विषय में स्वतः प्रमाद्य है वह सिद्ध हो जाता है। अज्ञात धर्म का वापक को वेदवाक्य है वह बिना है—‘अग्निहोत्रं सुहृत्वात्स्वर्गकामात्’ वह वाक्य अन्य प्रमाद्य में अज्ञात स्वर्गलक्षणात् होम का विधान करता है इसलिए बिना है। प्रमाद्य का निन्दापरक वेदवाक्य को अर्थवाद कहते हैं। ‘वायुर्न वेदिषा वेदता’ वायु वेदता की इस स्तुति द्वारा वायव्य रूपात्मकमेव’ इस बिना की प्रतीक्षा करता है। ‘धारेदीप्त्युद्गम्य वदत्वम्’ इससे रवत की मिथ्या का बोधक करता है। प्रयोग में समवेत धर्म के स्मारक वेदवाक्य को मूल कहते हैं। ‘स्वोर्न ते धर्मं कथोमि’ इस मूल का पुणेबाय के सुपकर अर्थन द्वारा बहानि कर्म में उपयोग होता है। धर्म का स्मरण मूल से ही करना चाहिए, इसलिए मूलों का आम्नाय होता है। नामनिर्देशपूर्वक माय के विधान को नामधेय कहते हैं—‘इदमेनामिषमम् नवेत’ ‘तस्मिन्ना पश्यत पशुकामा’ इत्यादि नामधेय कहलाते हैं।

वेदान्त-दर्शन

धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष ये ही चार पुरुषार्थ माने गये हैं। इनमें भी केवल मोक्ष परम पुरुषार्थ है। इन चारों को ही चतुर्वर्ग कहते हैं। मोक्ष को आत्मन्तिक परम पुरुषार्थ इसलिए मानते हैं कि उससे बढ़कर दूसरा कोई सुख नहीं है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए विभिन्न दर्शनकारों ने विभिन्न प्रकार के साधन बताये हैं। वेदान्त में भी मोक्ष के स्वरूप और उसके साधन का बड़ा विस्तार से विवेचन किया गया है।

वेदान्त-शास्त्र सब शास्त्रों का शिरोमणि है। जिसमें समस्त वेदों का अन्तिम सत्य वर्णित हो, वही वेदान्त है। उपनिषद् को ही वेदान्त कहा गया है; क्योंकि समस्त वेदों का अन्तःसत्य इसमें निहित है। धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष का जो मुख्य कारण ब्रह्म है उसका पूरा विवेचन जैसा उपनिषदों में किया गया है वैसा कहीं नहीं मिलता। इसलिए, वेदों का अन्तिम रहस्य होने के कारण इसका वेदान्त माना गया है। लिखा भी है—'वेदान्तो नाम उपनिषद्व्याख्यानम्'। अर्थात्, उपनिषद्व्याख्यान को ही वेदान्त कहते हैं। परन्तु उपनिषदों का रहस्य अत्यन्त गुप्त होने के कारण सबकी समझ में नहीं आ सकता था। इसलिए, परम काव्यिक महात्मा वेदव्यास ने उसका धार को सूत्र-रूप में रखा, जिसे ब्रह्म सूत्र या वेदान्त-सूत्र कहते हैं। यह अत्यन्त ही होने पर भी बड़ा महत्वपूर्ण ग्रन्थ है और सभी आचार्यों ने अपनी-अपनी दृष्टि के अनुसार इस पर भाष्य लिखे हैं।

ब्रह्म-सूत्र में चार अध्याय हैं। प्रत्येक अध्याय में चार-चार पाद हैं। प्रत्येक अध्याय का नाम प्रतिपाद्य विषय के अनुसार ही रखा गया है। प्रथम अध्याय का नाम सम्बन्धव्याख्यान है क्योंकि इसमें सभी वेदान्त भूतियों का ब्रह्म में ही सम्बन्ध दिखाया गया है। द्वितीय अध्याय में साक्ष्य आदि विरोधी तर्कों का निराकरण हुआ है, इसलिए इसका नाम अविरोधव्याख्यान है। ब्रह्म विद्या का साधन तृतीय अध्याय में बताया गया है इसलिए इसका नाम साधनाव्याख्यान है। चतुर्थ अध्याय में ब्रह्म-विद्या का फल बताया गया है, अतएव इसका नाम फलव्याख्यान है।

प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में जिन उपनिषद् वाक्यों में ब्रह्म का लिङ्ग (चिह्न) स्पष्ट है उसकी मीमांसा की गई है। द्वितीय पाद में जिन उपनिषद्-वाक्यों में ब्रह्म का लिङ्ग अस्पष्ट है उनका विवेचन है। तृतीय पाद में अस्पष्ट परन्तु श्रेय विषयों का विवेचन है। और, चतुर्थ पाद में 'महत् परमव्यक्तम्' इस कठ मुक्ति में अस्पष्ट पर और 'अजामेकम्' इत्यादि श्रेयस्वरूप उपनिषद्-वाक्यों में 'अजम्' पर साक्ष्यमिन्द्र प्रकृति का अर्थ ब्रह्म का प्रतिपादन है। द्वितीय अध्याय के प्रथम पाद में साक्ष्य, योग वैरोधिक आदि स्मृतियों के विरोधी का परिहार किया गया है। द्वितीय पाद में, साक्ष्य आदि ज्ञानों में दोष दिखाया गया है। दोष दिखाने का तात्पर्य है

अपने मत का श्रेष्ठ बताना। दूसरे के मतो का उखड़न और अपने सिद्धान्तों का व्यवस्थापन ही 'विचार' कहा जाता है। तृतीय पाद में, प्रथममाहृतपरक और बीजपरक भुक्तियों में जो परस्पर-विरोध है, उनका परिहार किया गया है। चतुर्थ पाद में, सिद्ध शरीर २ विषय में जो भुक्तियाँ हैं उनमें परस्पर विरोध का परिहार किया गया है। तृतीय अध्याय के प्रथम पाद में जीव के परलोक-गमनागमन के विचार में साध वैराग्य का विचार किया गया है। द्वितीय पाद में, 'तत्त्वमसि' वाक्य में 'तत्' और 'रम्य' का अनुष्ठान किया गया है। तृतीय पाद में सगुण विद्याओं के विषय में गुणोपसंहार किया गया है। विभिन्न स्थानों में प्रतिपादित सा उपास्य गुण हैं—उनके एक स्थान पर समग्र करने का नाम गुणोपसंहार है। चतुर्थ पाद में, निर्गुण ब्रह्म विद्या का जो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग साधन है—ईश्वर, ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ आदि आश्रम हैं और एक आदि बहिरङ्ग साधन तथा राम इस आदि अन्तरङ्ग साधन है—उन पर विचार किया गया है। चतुर्थ अध्याय २ प्रथम पाद में पाप पुण्य के अभावपरक भुक्ति का विचार किया गया है। इसीका बीजभुक्ति कहते हैं। द्वितीय पाद में मरण के उत्क्रमण का प्रकार दिखाया गया है। तृतीय पाद में सगुण ब्रह्म की उपासना के उत्तर मार्ग का बखान है। चतुर्थ पाद २ विवेक-वैकल्य ब्रह्मसोपानस्थान आदि भुक्तियों का वर्णन है। निर्गुण ब्रह्मज्ञानिया की विवेक-भुक्ति और सगुण ब्रह्मज्ञानियों का ब्रह्मलोक में अवस्थान बताया गया है। ब्रह्मसूत्र के प्रतिपाद्य विषयों का यह लक्ष्य में निदर्शन हुआ।

प्रत्येक पाद में अनेक अधिकरण हैं। उनमें विषयों में भी लिखना आवश्यक प्रतीत होता है। चिन्ती मनस्थान के अन्तर्गत एक अवान्तर प्रकरण होता है जिसमें एक विषय को लेकर संशय पूर्वक ५ प्रदर्शनपूर्वक सिद्धान्त का व्यवस्थापन किया जाता है उसीका अधिकरण कहते हैं। अधिकरण में पाँच अवयव होते हैं—(१) विषय (२) संशय (३) पूर्वपक्ष (४) निरर्थक और (५) संगति। 'यस प्रकार, वेदान्त-सूत्र ५ प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में स्मारक अधिकरण है। द्वितीय पाद में सात तृतीय पाद में चौदह और चतुर्थ में आठ हैं। कुल मिलाकर प्रथम अध्याय में ४ अधिकरण हैं। द्वितीय अध्याय में ४६ तृतीय में ६० और चतुर्थ में १८। कुल मिलाकर चारों अध्यायों में १२१ अधिकरण हैं। प्रत्येक अधिकरण में संशय और पूर्वपक्ष २ प्रदर्शनपूर्वक सिद्धान्त का व्यवस्थापन किया गया है। उदाहरण के लिए प्रथम अध्याय का प्रथम सूत्र बीजविष्णु—'अथातो ब्रह्मविद्यायाः' इस अधिकरण का विषय है—'आत्मा वाङ्मे ब्रह्म्याः श्रोतव्यो यन्मन्त्रो निदिध्यासितश्च' यह बृहदारण्यक भुक्ति का मन्त्र है जिसका तात्पर्य है—जिस मन्त्र निदिध्यासन-रूप ब्रह्म का विचार करना चाहिए या नहीं? इस संशय का कारण यह है कि जानने की इच्छा अठन्त्रिय बल २ सम्बन्ध में नहीं होती और न उस बल के सम्बन्ध में ही होती है, जिसमें कोई प्रयोजन न हो। उदाहरणार्थ : बीज के बिजने ही होते हैं वह जानने की इच्छा किसीने नहीं हाती। उसका जानने से कोई लाभ नहीं होता; क्योंकि, उस प्रकार का ज्ञान निरर्थक होता है।

ब्रह्म की विश्वासा तथा ब्रह्म-विचार-शास्त्र की प्रयोजनीयता

ब्रह्म विश्वासा में यह प्रश्न उठता है कि ब्रह्म शात है अथवा अशात ? यदि शात है, तो सन्देह होगा ही नहीं, तो फिर विश्वासा कैसे ? किंवा यदि उल्टे कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता तो भी कोई विश्वासा सिद्ध नहीं हो सकती । अब ब्रह्म विश्वासा है या नहीं, यह पूर्वपक्ष है । यह अर्थाद्वय है; क्योंकि 'अयमात्मा ब्रह्म', इसमें 'मैं' का अत्यन्त मज्जित अनुभव प्राप्तिमान का ही है । 'मैं' हूँ अथवा नहीं यह किसीको सन्देह नहीं होता । इस पर यह शङ्का होती है कि 'मैं' गोरा हूँ, काळा हूँ, बुद्धा हूँ, मोटा हूँ, यही क्या 'मैं' का स्वरूप है ? उत्तर में निवेदन है कि गोरा काळा या बुद्धा, पतला होना या देह का बर्ण है आत्मा का नहीं । देह के अतिरिक्त आत्मा का मान बड़ी कठिनाई से होता है । शरीर से अहम् का जो बोध है, उसमें बाह्यावस्था में प्राप्त क्रीडा-रस का अनुभव, सुखावस्था में प्राप्त विषय-रस का अनुभव और स्वावस्था में प्राप्त विरक्ति का अनुभव, इन सबका स्मरण होने के कारण यह स्पष्ट है कि यह इन वर्णों के हुए वस्तुओं के भीतर से अपने आपमें अद्वय और अकल है । बाह्यकाल में जो शरीर था, वह सुखावस्था में नहीं है । जो आत्मा है, वह कल बदल जायगा । यह हम सभी को अनुभव है और अद्वय का जो अनुभूत है, उसका अन्य स्मरण नहीं करता । यह नियम सच्चिदानन्द है । कुमुदाख्य में आया है—'नात्यहर्हं स्मरन्मयाः', अर्थात् वृद्धों का अनुभव वृद्धों को स्मरण नहीं होता । इस अन्तर्यामी देह आदि के अतिरिक्त आत्मा ही 'अहम्' है ऐसा सिद्ध होता है । इसलिए, आत्मा अर्थाद्वय है । उसकी विश्वासा नहीं हो सकती । यह पूर्वपक्ष सिद्ध होता है ।

पुनः दुसरी शङ्का है कि जिस प्रकार पीजुपाक-प्रक्रिया और पिठरपाक प्रक्रिया इन दोनों पद्यों में एक बटादि वस्तु में भी काल-मेद से परिमाण का मेद युक्त माना गया है उसी प्रकार एक शरीर नामक वस्तु में भी काल-मेद से परिमाण-मेद के मान लेने पर भी बाह्यावस्था सुखावस्था स्वावस्था के शरीर के एक होने में कोई आपत्ति नहीं है । अर्थात्, बाह्यावस्था सुखावस्था स्वावस्था आदि परिणाम-मेद होने पर भी देह एक ही है और वही 'अहम्' है । आर्वाक-मत्त में देह आत्मा से अन्विष्ट है । जब देह अहम् का विषय होता है तब आत्मा सन्निध्य ही रहता है । इसलिए उसकी विश्वासा हो सकती है और उसके लिए शास्त्र का आरम्भ भी आवश्यक हो जाता है । यह शङ्का करनेवालों का तात्पर्य है । इसके उत्तर में पूर्वपक्षी कहते हैं कि यह भी ठीक नहीं है । जैसे आगी या मानिक योगवत्ता या मन्त्रवत्ता से अनन्त शरीर धारण करता है वैसे जीवात्मा भी कर्मवत्ता से अनेक प्रकार के शरीर धारण करता है । यहाँ आत्मा से देह मिश्र है वह स्पष्ट प्रतीत होता है । इसलिए, देह में मिश्र आत्मा ही 'अहम्'-प्रतीति का विषय है यह स्पष्ट है ।

जिस प्रकार, शरीर 'अहम्'-प्रतीति का विषय नहीं होता । उसी प्रकार इन्द्रियों भी 'अहम्'-प्रतीति का विषय नहीं होती । कारण यह है कि यदि इन्द्रियों की 'अहम्' मानें तो बहुविक्रिय के मङ्ग हो जाने पर जो कल की प्रतीति होती है वह मरी हो सकती ।

क्योंकि अन्ध की जो दृष्टि बलु है उसका अन्ध स्मरण नहीं करता, यह निबन्ध प्रसिद्ध है। जिस प्रकार, चैन ने जिस बलु को देखा उसका स्मरण भी नहीं कर सकता, उसी प्रकार जिस बलु का बहुत से देखा है उस बलु का स्मरण बहुत कम मात्र हो जाने पर नहीं हो सकता। क्योंकि, देखनेवाला बहुत कम नहीं है और बहुत कम रहने पर उस रूप का स्मरण होता है। इसमें सिद्ध है कि इन्द्रिय भी अहम् का विषय नहीं है। इसी प्रकार, मन आदि जो अन्तःकरण हैं वे भी अहम् का विषय नहीं हैं। क्योंकि साधन का निबन्ध बर्मे १ आश्रय होने से कर्त्ता से भिन्न होना निमित्त है। मन आदि अन्तःकरण भी कला के ज्ञान का साधन होने से ज्ञान के प्रति साधन हैं। इसलिए, ज्ञान का कर्त्ता जो अहम् शब्दार्थ है उसमें भिन्न अन्तःकरण है यह सिद्ध है। जैसे आरी आदि इन्द्रिय बड़े के साधन हैं फिर भी वे बड़े से भिन्न ही रहते हैं वैसे ही आत्मा में अन्तःकरण भिन्न ही रहता है। इसलिए, आत्मा और अन्तःकरण के साधारण न होने में अहम् का अर्थ अन्तःकरण भी नहीं होता।

अब यहाँ एक उल्लेख यह आता है कि यदि शरीर, इन्द्रिय और अन्तःकरण से आत्मा को अस्वल्प भिन्न मानते हैं तो भी स्वल्प हैं, कृप्य हैं, अल्प हैं, बहिर हैं, कामी हैं, कामी हैं इत्यादि व्यवहार का लोभ में होता है, उसका उच्छेद ही हो जाना। इसका उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि व्यवहार का उच्छेद नहीं होगा। कारण यह है कि लोक और शास्त्र में जो प्रकार से शब्दों का प्रयोग किया जाता है। एक अग्निबाहुति से और वृत्ती लक्षबाहुति से। लक्षबाहुति को ही गौणी वृत्ति कहते हैं। वहाँ मुख्य अर्थ अनुपपन्न रहता है वहाँ गौणी अर्थ की ही निवृत्ति की जाती है। जैसे, 'अज्ञाः प्रोचयित' मन्वान विज्ञान है वहाँ प्रोचन (विज्ञाना) - कर किया का चेतन का बर्मे है अचतन मध्य में अनुपपन्न है इसलिए मध्य शब्द का मन्त्रण अर्थात् मन्वान पर रहनेवाले मुख्य में लक्षणा की जाती है। इसलिए, 'अज्ञाः प्रोचयित' का अर्थ मन्वान पर रहनेवाले विज्ञान है किया जाता है। वैसे ही यहाँ प्रवृत्त में भी अहम् शब्द से जिस जीवात्मा की प्रतीति होती है उसमें स्वल्पान् कृत्यत्व औरत्व कृष्णत्व आदि बर्मे का होना अवश्य है इसलिए स्वल्पत्व आदि बर्मे से मुख्य का शरीर है उससे मुख्य अर्थ में लक्षणा मानी जाती है। अतएव 'गौणप्रम' 'लौणीप्रम' इस प्रकार व्यवहार किया जाता है। व्यवहार का उच्छेद नहीं होता।

यदि कोई कि अहम्-व्यत्यय से यन्त्र (प्रतीपमान) जो आत्मा है उसकी विज्ञाता नहीं करे किन्तु भुक्ति से जिस आत्मा का बोध होता है उसकी विज्ञाता कर रहे है और वह आत्मा अहम् प्रत्यय से प्रतीति नहीं होता इसलिए विज्ञाता करनी चाहिए और विज्ञाता होने में शास्त्र भी आरम्भणीय सिद्ध हो जाता है। इससे उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि भुक्ति से जिस आत्मा की प्रतीति होती है वही आत्मा अहम् प्रत्यय में भी प्रतीति होता है। अर्थात्, 'अहम्' प्रत्यय से प्रतीपमान जीवात्मा और भुक्ति से प्रतीपमान परमात्मा में मुख्य भेद नहीं है यह पूर्वपक्षी का सिद्धान्त है। इस उक्ति में भुक्ति का ही प्रमाण दिया जाता है। जैसे, 'तत्त्वं

ज्ञानमनस्य ब्रह्म' इस वैशिष्टीय भुति से ब्रह्म का बोध होता है। और, 'अहमात्मा ब्रह्म', इस ब्रह्मवैशिष्ट्य-भुति और 'तत्त्वमसि' इस आत्मोक्त्य-भुति से अहम्-प्रत्ययगम्य बोधीमात्मा है, उसीका बोध होता है, उसमें मित्र का नहीं। इसलिये, अहम्-प्रत्ययगम्य आत्मा के प्रत्यक्षता सिद्ध होने से विद्याया की आवश्यकता नहीं होती। यहाँ राझा होती है कि बोधीमात्मा तो साधारणिक गुण का भागी है और भुतिगम्य ब्रह्म को 'निष्कलं निष्कलं शान्तम्' 'अप्राप्योऽग्रमनाः' 'सर्वेण लोकेष्वग्र आसीत्' (आत्मोक्त्य) इत्यादि भुतियों से निष्कल निष्कल, निरा, शुद्ध और शुद्ध बताया गया है। यदि बोधीमात्मा और परमात्मा में अन्तर मानें तब तो उक्त भुतियों से विरोध हो जाता है। इसके उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि 'निष्कल निष्कलं शान्तम्' इत्यादि पूर्वोक्त भुति अर्थवाद होने के कारण बोधीमात्मा का स्वभाव प्रतीतिपरक है स्वरूपबोधक नहीं इसलिये विरोध नहीं हो सकता। इससे यह सिद्ध होता है कि भुति से भी प्रतीतिमान बोधीमात्मा है उसका भी अहम्-प्रतीति से प्रत्यक्ष हो ही जाता है। इसके सिद्ध, विद्याया के निष्कल होने से विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है। इसीलिये, ब्रह्मविचार-शास्त्र अनारम्भणीय है, यह सिद्ध होता है।

यहाँ पूर्वपक्षी का अनुमान भी इस प्रकार होता है—अग्नेहास्यब्रह्म (पक्ष) अविद्यास्य है (वाच्य) अचरित्य होने से (हेतु), इत्युक्त में स्थित अविद्ये क वदय (ब्रह्मन्त)। वाच्य यह है कि जिस प्रकार हाथ में स्थित अविद्ये क विषय में किसीको विद्याया नहीं होती क्योंकि उसमें किसीको अग्नेह ही नहीं है कि अविद्या है या अन्न कोई वस्तु, वरन् निमित्त अविद्या का स्पष्ट ज्ञान है; उसी प्रकार, अहम् (मैं) इस प्रत्यय से देहादि के अतिरिक्त बोधीमात्मा का बोध अपावित रूप से मायिमान को विहित है, किसीको भी अग्नेह नहीं है। इसलिये, ब्रह्म-विद्याया के हेतु आत्म विचार शास्त्र की आवश्यकता नहीं है यह पूर्वपक्ष सिद्ध हो जाता है। विद्याया के न होने का दूसरा कारण यह है कि विद्याया का व्यापकत्व प्रयोजनत्व भी है। अर्थात् यहाँ-यहाँ विद्याया है, यहाँ-यहाँ विद्याया का प्रयोजन होना भी अनिवार्य है; क्योंकि व्यापक प्रयोजनत्व वर्ग के रहने से व्यापक को विद्यास्यत्व धर्म है वह कभी नहीं रह सकता। जैसे अग्नि के बिना घूम नहीं रहता। प्रकृत में विद्याया का कुछ जिसको अद्वैतवादी वेदान्ती मानते हैं वस्तुतः कुछ ही नहीं है। क्योंकि इनका कहना है कि पुरुषार्थ नहीं है, जिसको विद्वान् चाहें। विवेकशील विद्वान् निरुपम और निरतिशय शुद्ध को ही पुरुषार्थ मानते हैं। ऐश्वर्य वा पारलौकिक को शुद्ध है, उसको विवेकशील विद्वान् पुरुषार्थ नहीं मानते। अनेक प्रकार के जो साधारणिक शुद्ध हैं, वे सब साधन्य माय से अनुभूत होते हैं अर्थात् किसीकी अपेक्षा अधिक होने पर भी किसी शुद्धिविशेष की अपेक्षा में अपरुद्ध भी होते हैं। इसमें कोई शुद्ध भी सर्वोत्तम नहीं है। साम्य शुद्ध भी स्वर्ग-शुद्ध की अपेक्षा अल्प है। इसी दृष्टान्त से स्वर्ग शुद्ध भी किसीकी अपेक्षा अपरुद्ध ही है। पारलौकिक शुद्ध साधारणिक शुद्ध की अपेक्षा कुछ ही विलक्षण है इसलिये साधारणिक शुद्ध के समान ही पारलौकिक शुद्ध भी साधारणिक ही है निरतिशय नहीं। जो निरतिशय शुद्ध है वही सब शुद्ध से विलक्षण होने के

कारण निरूप्य मी है इसलिए निवारणियों की दृष्टि से बड़ी पुरुषार्थ माना जाता है। यह ऐसा सुख है कि उसमें किसी प्रकार का दुःख का भी शेष नहीं रहता। अर्थात् यह ऐसा है जिसमें दुःख की सम्भावना भी नहीं रहती इसलिए यह सुखमय है। इसमें बह्मर कोई भी सुख नहीं है इसलिए यह पुरुषार्थ कहा जाता है। जिसमें दुःख का शेष-भाग भी रहता है वह पुरुषार्थ नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि पुरुषार्थ का विरोधी वास्तविक दुःख ही है और दुःख का मूल भी विवेक-दृष्टि से दुःख ही है। इसलिए, दुःखों के मूल का ही त्याग करना विवेक-दृष्टि से समुचित प्रतीत होता है। इससे दुःख का मूल ही त्याग है वह सिद्ध होता है। दुःख का मूल अविद्या ही है। अविद्या का ही पर्याय 'उत्थार' वा 'अज्ञान' है। बड़ी कष्टमय मोक्षमय आदि वस्तु ज्ञानों के उत्पत्तिकरण से दुःखों का मूल कहा जाता है। इसीका नाम मूलाज्ञान मी है। इसी मूलाज्ञान वा अविद्या-शब्द का जो अर्थ है बड़ी वेदान्त दृष्टि से 'उत्थार' है।

उत्थार शब्द में जो सम् उपसर्ग है उसका अर्थ एकीकरण होता है। 'आत्मानं वेदेन एकीकृत्य स्वगमरक्यामार्गं चरति पुमान्' केन च उत्थार अर्थात् मनुष्य आत्मा को वेद के साथ एककर स्वर्ग वा नरक (अप्सरा वा दुःख) के मार्ग पर बिठके द्वारा जाता है बड़ी उत्थार है। उत्थार के ही द्वारा मनुष्य वेद में आत्म-बुद्धि मानकर सत्त्व उत्थारिक व्यवहार का सम्पादन करता है। उत्थार का ही पर्यायवाचक शब्द उन्मेष या उत्थम है। इससे सिद्ध होता है कि उत्थार अज्ञान अविद्या इत्यादि शब्द का वाच्य जो दुःख है उसीका त्याग करना सत्त्व विद्या का प्रधानम है। इसी अविद्या से आत्माओं न सिद्धा है—

‘अविद्यालम्बो भोवा सा च कल्प उपायः’

अर्थात् अविद्या का नाश होना ही मोक्ष है और अविद्या शब्द को कहते हैं। उत्थार ही कल्प है। इसमें कष्टकार्य माना ही मोक्ष है। यह इसका रहस्य है। बड़ी सत्त्व-विचार का पक्ष है ऐसा वेदान्तियों का विश्वास है। इस पर पूर्वपक्षी का कहना है कि वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि आत्मा के पर्याय वास्तविक से ही उत्थार की निवृत्ति होती है यह जो वेदान्तियों का कहना है वह सुख नहीं है। कारण यह है कि आत्मवाचात्मानुभव (आत्मा जिस प्रकार की है उसी प्रकार का अनुभव) के साथ ही यह उत्थार अनुवर्तमान है। अर्थात्, उत्थार और आत्मानुभव ये दोनों धर्म अनिवार्य भाव से साथ-साथ रहते हैं। ये दोनों परस्पर विरोधी धर्म नहीं हैं इसलिए इनमें परस्पर वाच्य-वाचक (निवर्त्य-निवर्तक) भाव नहीं हमें से आत्मवाचात्मानुभव च उत्थार का वाच्य नहीं हो सकता। इसलिए, आत्मविचार का कल्प अविद्या शब्द-वाच्य को उत्थार है उसकी निवृत्ति जाना है वह भी समुचित नहीं प्रतीत होता।

यदि यह कहे कि अहम् अनुभव से गम्य को जीवित्वा है वह उत्थार के अनुभव च साथ-साथ अनुवर्तमान है इसलिए दोनों में अनिवार्य होने से निवर्त्य-निवर्तक भाव न हो किन्तु वेदान्तगम्य जो दुःख अज्ञान सत्त्व का वाच्य है (जो उत्थार के साथ अनुवर्तमान नहीं है) उसका साथ निवर्त्य-निवर्तक भाव हो सकता है; क्योंकि वे

दोनों ठम और प्रकाश के सहस्र परस्पर-निरूप्य धर्म हैं। इसलिए आत्मविचार-शास्त्र का शुद्ध अर्थ प्रत्यक्ष-स्वरूप का ज्ञान ही कहा है, यह सिद्ध होता है। परन्तु, यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि अहम्-अनुभव से गम्य जो आत्म-तत्त्व है उससे अतिरिक्त कोई प्रत्यक्ष-तत्त्व है ही नहीं।

यदि यह कहे कि अहम्-अनुभवगम्य के अतिरिक्त शुद्ध अद्वितीय आत्म तत्त्व का ज्ञान यद्यपि मूर्खों को न हो, परन्तु सदैव साम्येदमग्र आधीत्' इत्यादि वेदान्त-शास्त्रों के अनुशीलन करनेवाले को विद्वान् है, उनको शुद्ध अद्वितीय आत्म-तत्त्व का अनुभव होना सम्भव है, यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि 'अहम्, दम्' इत्यादि जो द्वैत का प्रत्यक्ष होता है उसका वाच भुक्ति-वाच्यों से नहीं हो सकता। इसलिए, द्वैत के प्रत्यक्ष से भुक्ति का वाच मानना ही युक्त है, अर्थात् प्रत्यक्षतः अनुभूयमान जो द्वैत प्रत्यक्ष है उसका भुक्ति के बल पर किसी प्रकार भी अपेक्षा नहीं कर सकते। इसी अभिप्राय से मगवान् शङ्कराचार्य ने लिखा है—'नन्वागमाः सहस्रमपि षट् पदविद्वन्नीयते', अर्थात् हजारों भुक्तियाँ मिलकर भी षट् को षट्-रूप नहीं बना सकती। इससे यह सिद्ध होता है कि अद्वैत-प्रतिपादक भुक्ति प्रत्यक्ष द्वैत-प्रतिपादक का निरूप नहीं कर सकती। इसलिए, यह अप्रमाद्य ही है। जिस प्रकार 'आकाशकण्ठे' पत्थर घेरते हैं यह वाक्य अप्रमाद्य होता है, उसी प्रकार अद्वैत-प्रतिपादक भुक्ति भी अप्रमाद्य मानी जा सकती है। क्योंकि जिस प्रकार पत्थर का घेरना असम्भव है उसी प्रकार अद्वैत आत्मा का अनुभव भी असम्भव हो है और असम्भव अर्थ के प्रतिपादक जो वाक्य है वे भी अप्रमाद्य ही हैं।

अब यहाँ दूसरी शङ्का होती है कि यदि अद्वैत-प्रतिपादक को भुक्तिवाँ है, उनको अप्रमाद्य माना जाय, तब तो इस विषय में 'स्वाप्पावोऽप्येतत्त्वा', इस अध्ययन-विधि का स्वाकोप हो जायेगा। तात्पर्य यह है कि अध्ययन का अर्थ, ज्ञान के द्वारा कर्म में उपयोग माना गया है और असम्भव अर्थ के प्रतिपादक को वाक्य है, उनका तो उस प्रकार का उपयोग नहीं हो सकता, इसलिए ऐसे वाक्यों के विषयों में जो अध्ययन का विधान है वह स्वयं ही हो जायगा।

इसके उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि शुद्ध (प्रमाद) के मत से ऐसे वाक्यों का कर्म में उपयोग नहीं होने पर भी 'तुं कर्' इत्यादि के सहस्र अपेक्षा में उपयोग होता है। तात्पर्य यह है कि प्रमाद के मत में स्वाप्पावोऽप्येतत्त्वाः वह वाक्य अपूर्व-विधि मही है। किन्तु, स्वाप्पावन-विधि से सिद्ध अध्ययन का अनुवाद माना है। यह पूर्वमीमांसा में जिस जुके हैं और अध्ययन विधि पाठ-मान का ही आशय करता है, अर्थ का अक्षय हो मही। इसलिए, अर्थ ज्ञान की, विधि के अनुसार, सर्वत्र आवश्यकता मही होती। जहाँ सम्भव अर्थ हो वहाँ ग्रहण करना चाहिए और जहाँ असम्भव अर्थ हो उसको त्याग देना चाहिए। और, उन मन्त्रों का उपयोग 'तुं कर्' इत्यादि मन्त्रों के सहस्र अपेक्षा में ही सम्भूत चाहिए।

आचार्य के मत में अक्षयान-रूप दृष्टांत के उद्देश्य से अध्ययन-विधि की प्रवृत्ति होती है। इनके मत में जहाँ वाक्य अर्थ सम्भव न हो, वहाँ 'नन्वागमाः प्रस्तरः'

वाक्य के लक्ष्य अर्थवाह अथवा लक्ष्यवाहति से प्रतीतिपरक मानकर उपयोग सम्पन्ना चाहिये। इस स्थिति में उसका अन्वयार्थ भी नहीं होगा। अतः, ब्रह्मविचारक जितने वेदान्त-वाक्य हैं उनका भीष की प्रशंसा में तात्पर्य मानकर उपयोग हो जायगा। इसलिये, अध्ययन-विधि भी अर्थ नहीं होती। इस प्रकार, प्रयोगन के अभाव होने से ब्रह्मविचार-शास्त्र की अन्वयप्रकृता नहीं है, यह सिद्ध हो जाता है। इसका अनुमान भी इस प्रकार होता है—विद्यावाक्य ब्रह्म (पञ्च) विचार के योग्य नहीं है (साध्य) निष्पन्न होने के कारण (हेतु) काकरस्त-परीक्षा के लक्ष्य (लक्ष्यन्त)। सम्मान् शङ्कराचार्य ने भी कहा है—

‘यह विचारमया चिन्तेच्छास्वीकृतमात्मता।

तन्मात्रात्म्यस्यमात्राद्य विद्याया नावगच्छते॥’

तात्पर्य यह है कि अहम् (मैं)-शुक्ति से आत्मा की चिन्ति स्पष्ट हो जाती है और वही आत्मा ब्रह्म भी है। और, इस अहम्-ज्ञान से शुक्ति भी नहीं होती, इसलिये विद्याया की अन्वयप्रकृता नहीं है।

अब यहाँ यह भी एक शङ्का होती है कि उक्त अनुमान में अक्षयत्व को हेतु है वह अस्ति है; क्योंकि मेरेव अस्त्यत्वं को हेतु है, उसका निवृत्ति होना ही ब्रह्म-विद्याका का फल सिद्ध है। अर्थात् अद्वितीय ब्रह्म में मिश्र रूप से जो आरोग्य है वह अग्नि प्रपञ्च-समूह है उनकी निवृत्ति अद्वितीय ब्रह्म विचार में होती है। इसलिये, वह ब्रह्म-विचार का प्रयोगन सिद्ध हो जाता है अतएव अक्षयत्व हेतु अस्ति है। इस शङ्का के उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि व्यापक की निवृत्ति से व्याप्य की निवृत्ति होती है इस व्याप से मेरे का जो ज्ञान है वह मेरे के अज्ञान का प्रतिकल्पक को मेरे का संस्कार है उसकी अपेक्षा करता है। क्योंकि मेरे-ज्ञान का व्यापक मेरे संस्कार है। जिस प्रकार व्यापक अग्नि के अभाव में व्याप्य दूध का उदय नहीं होता उसी प्रकार, व्यापक को मेरे-संस्कार है उसने अभाव में मेरे के अभाव का भी उदय नहीं हो सकता। अतः, मेराप्यास मेरे के संस्कार की अपेक्षा करता है। मेरे का संस्कार ही मेरे के अज्ञान का नाश करता हुआ मेराप्यास को उत्पन्न करता है। जैसे इस प्रकार का रजत होता है ऐसा वाचमान को रजत-संस्कार है वह रजत के अज्ञान का नाश करता हुआ ‘यह रजत है’ इस प्रकार की वचार्थ वा अवधार्य रजत प्रवृत्ति को उत्पन्न करता है। जिसका रजत का संस्कार नहीं है, उसकी यह ज्ञान नहीं होता और संस्कार भी बिना वचार्थ अनुभव के उत्पन्न नहीं होता। वरन् जबवार्थ अनुभव से भी कहीं संस्कार उत्पन्न होता जाता है तथापि वह अवधार्य अनुभव की उत्पत्तिपूर्वक ही होगा यह निश्चित है। इसलिये, कहीं पर वचार्थ अनुभव का होना उत्पत्तिपूर्वक के लिए अनिवार्य है। इसलिये, मेरे-संस्कार का जनक प्राथमिक (पहला) मेरे का वचार्थ अनुभव अवश्य स्वीकरणीय है। यदि मेरे का वचार्थ अनुभव उत्पन्न है तो ब्रह्म विचार से भी उसकी निवृत्ति नहीं हो सकती, इसलिये ब्रह्म-विचार अतएव है वह वाच सिद्ध हो जाती है। अतः ब्रह्मविचारात्मक वेदान्त-शास्त्र अन्वयप्रकृता है यह सिद्ध हो जाता है।

यहाँ अनुमात्र का स्वरूप भी इस प्रकार है—विवादास्पद आत्मा और अनात्मा (पद) मेरेन प्रमित है (साध्य), अर्थात् दोनों में का परस्पर भेद है, यह सार्थक है दोनों में अमेद की योग्यता न रहने से (हेतु), अर्थात् आत्मा और अनात्मा में अमेद नहीं होने के कारण। जैसे, तम और प्रकाश (दृश्यम्)। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार तम और प्रकाश में अमेद नहीं हो सकता, उसी प्रकार आत्मा और अनात्मा में अमेद नहीं हो सकता। यदि कहें कि यहाँ अमेदायोग्यता को हेतु है, यह अस्मिन् है इसलिए दोनों के भेद का साधक नहीं हो सकता, तो अमेदवादी स पूछना चाहिए कि क्या आप दोनों में अमेद की योग्यता मानते हैं, अर्थात् दोनों का अमेद एक में दूसरे का लय होने से सम्भवे हैं। जैसे जल में ऐम्बेड का लय होना। तो इस स्थिति में, यहाँ पुनः प्रश्न होता है कि आत्मा में अनात्मा का लय होगा, अथवा अनात्मा में आत्मा का? यदि आत्मा में ही अनात्मा का लय मानें, तब तो आत्मा ही अवशिष्ट रहेगा, अनात्मा नहीं। क्योंकि, यह तो आत्मा में ही लीन हो गया है। इस स्थिति में, जिस प्रकार मुक्ति-दशा में जगत् अस्त हो जाता है, उसी प्रकार, संसार-दशा में भी इत्यमान जगत् का विलय हो जायगा। इसलिये, आत्मा को ही परियेय नहीं कह सकते।

यदि अनात्मा में ही आत्मा का लय मानें तो भी ठीक नहीं है क्योंकि इस अवस्था में आत्मा का लय और जडवर्ग का ही परियेय रहने से जगत् अग्न्यवद् हो जायगा; क्योंकि आत्मा जडवर्ग में ही लीन हो गया है। इस अवस्था में, जगत् का अग्न्य होना अनिवार्य हो जाता है। इसलिये, आत्मा और अनात्मा में अमेद होने की असंभवता अवश्य है, यह स्वीकार करना ही होगा। दूसरी बात यह है कि तम और प्रकाश के लहर आत्मा अर्थात् ब्रह्म और अनात्मा अर्थात् दृश्य इन दोनों के परस्पर विरुद्ध स्वभाव होने से भी दोनों में अमेदायोग्यता सामाना ही होगी। जब आत्मा और अनात्मा में अमेद की योग्यता नहीं है अर्थात् दोनों परस्पर सार्थक में तम और प्रकाश के लहर भिन्न-भिन्न हैं तब प्रत्यक्ष जडवर्ग का आत्मा में अभ्यास नहीं हो सकता है और प्रपञ्च के वास्तविक होने से लक्ष्यसक जो आत्मा का ज्ञान होता है वह भी सार्थक ही होगा। इसलिये, ज्ञान का भी आत्मा में अभ्यास नहीं कह सकते। इस प्रकार जब अभ्यास ही असम्भव है, तब तो ब्रह्म-विचार का अभ्यास वेद आदि की निवृत्ति-रूप की फल बताया गया है वह भी असम्भव हो जाता है। इस प्रकार ब्रह्म-विचार के असफल होने के कारण ब्रह्मविचारार्थक जो वादीयक मीमांसा-शास्त्र है, उसका अनात्मत्वोपपत्ति सिद्ध हो जाता है। यह पूर्वपक्षी का सिद्धान्त है। यहाँ तक पूर्वपक्षी का साधक-नाशक-प्रवर्धनपूर्वक सिद्धान्त का व्यवस्थापन किया गया। इस पर सिद्धान्ती का कहना यह है कि अहम्-पद का वाच्य जो आत्मा है, उसके अतिरिक्त कोई आत्म-तत्त्व नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते; क्योंकि समस्त उपाधि से रहित अद्वितीय निर्विशेष आत्म-तत्त्व भुक्ति स्मृति आदि में प्रसिद्ध है। तात्पर्य यह है कि अहम्-शब्द से जिस अनात्मा की प्रतीति होती है, वह उपाधि-रहित नहीं है। इसलिये अहम् (मैं) ऐसा मानित होता है। अहम्ता आदि जितने बर्ण हैं वे उपाधिक ही होते हैं निरुपाधिक नहीं।

इत्यस्य, 'सदेव सोम्येहमग्र आसीत्' इत्यादि भुक्तिभो म प्रसिद्ध को ब्रह्मपरब्रह्म निरुपाधिक आत्म तत्त्व है उसका निश्चय करने के लिए ब्रह्मविचार शास्त्र की आवश्यकता है।

ग्रन्थ-सात्पर्य-निर्णायक-निरूपण

पूर्वपक्षी ने जो यह कहा है कि 'सदेव सोम्य' इत्यादि वेदान्त-वाक्य गीष्वाय हैं, और जीव के ब्रह्म प्रसंगपरक हैं वह ठीक नहीं है। कारण यह है कि भुक्ति का मनमाना अर्थ करना कुछ नहीं है। उपक्रम उपसंहार आदि जो छह प्रकार के सात्पर्य के निर्णायक सिद्ध हैं, उन्हीं के द्वारा जो निश्चित अर्थ है, वह सर्वमान्य होता है और यही कुछ भी है। उपक्रम आदि छह प्रकार के निर्णायक सिद्ध इस प्रकार हैं—

'उपक्रमोपसंहारावस्थासौमूर्धता चक्रम्।

अर्थवादोपपत्ती च सिद्ध सात्पर्यनिर्णयः॥

उपक्रम और उपसंहार, अवस्था अपूर्वता कल अर्थवाद और उपपत्ति— ये छह किसी ग्रन्थ के सात्पर्य के निश्चय में सिद्ध अर्थात् प्रमाण होते हैं। प्रकरण का प्रतिपाद्य जो अर्थ है उसका प्रकरण के आदि में निर्देश करने का नाम उपक्रम है। प्रकरण-प्रतिपाद्य अर्थ का अन्त में निर्देश करना उपसंहार है। ये दोनों मिलकर एक सिद्ध होता है। प्रकरण प्रतिपाद्य वस्तु का, प्रकरण के बीच-बीच में, पुनः पुनः प्रतिपादन करना अवस्था है। प्रकरण-प्रतिपाद्य वस्तु का प्रमाणांतर से सिद्ध न होना अर्थात् प्रमाणांतर का अविषय होना, अपूर्वता कहा जाता है। प्रकरण में ब्रह्म-ब्रह्म अवस्था को प्रयोजन है यही कल है। प्रकरण की प्रतिपाद्य जो वस्तु है उसकी प्रकृति का नाम अर्थवाद है और प्रकरण प्रतिपाद्य वस्तु का धारण करनेवाली ब्रह्म-ब्रह्म अवस्था को बुद्धि है वह उपपत्ति कही जाती है। इन्हीं छह प्रकार के सिद्धों में किसी भी प्रकरण के सात्पर्य का निश्चय करना कुछ माना जाता है। जैसे ब्रह्मसूत्र उपनिषद् में 'सदेव सोम्येहमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्' अर्थात् है सोम्य पूर्व में एक अद्वितीय तत्त्व ही था। इस प्रकार, प्रकरण के आदि में एक अद्वितीय ब्रह्म का उपक्रम कर अन्त में 'एतद्ब्रह्मविद् सर्वं स ब्रह्मा सत्त्वमसि' इत्यादि उपसंहार किया। अन्त में 'सत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य के अद्वितीय ब्रह्म का नव बार पुनः पुनः प्रतिपादन किया यही अवस्था है और उक्त ब्रह्म को प्रमाणांतर से शब्द नहीं बताया यही अपूर्वता है। 'सत्त्वमसिनिषद् उपपत्तिं प्रपुन्यमि' इत्यादि अर्थ में ब्रह्म उपनिषद् के ही ब्रह्म का अविमल ज्ञान बताया गया है। दूसरा कोई प्रमाण ब्रह्म न विषय में मरी कहा गया है। वह अपूर्व है। वेनाभुतं भुतं भवति इत्यादि भुक्तिभो के द्वारा एक ब्रह्म के ज्ञान में लब्धका ज्ञान होना बताया गया है यही कल है। और उन्हीं अविषय ब्रह्म के द्वारा एहि स्थिति निश्चयन प्रमाण आदि बताया गये हैं, यही अर्थवाद है। येन तद्ब्रह्म ब्रह्मसिद्धं प्रमाणम् 'तत्त्वज्ञानप्रवृत्त इत्यादि में सिद्ध बताया गई है। अन्त में 'सत्त्वमसि' अर्थात् प्रमाणः सदावतनः सत्त्वमसि' इत्यादि भुक्ति में स्थिति और निश्चयन को बताया गया है। 'तत्त्वज्ञानप्रवृत्त इत्यत्र प्रमाण और समाप्ति

देवता अनेन श्रीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाप्ति', इस भुक्ति से प्रवेश भी बताया गया है। इस प्रकार, भुक्ति से प्रतिपादित ओ छष्टि, स्थिति, नियमन प्रलय प्रवेश—यह पाँच प्रकार की ओ ब्रह्म की प्रशंसा है, वही अर्थवाद है। 'यथा लौक्येन मृत्पित्रेन सर्वं मृयमर्षं विहात भक्ति वापारम्भ्यं विहारो नामधेयं मृत्पित्रेभ्यः सर्वम्', इत्यादि भुक्तियों के द्वारा अद्वितीय ब्रह्म के साधन में ओ भुक्ति बताई गई है, वही उपपत्ति है। इसी प्रकार, बृहदारण्यक तैत्तिरीय मुद्गग्ल आदि उपनिषदों में भी इन्हीं उपक्रम आदि छह लिङ्गों के द्वारा तात्पर्य का निबन्ध रामतीर्थ प्रणीत वेदान्त-सार की विद्वन्मनोरञ्जनी टीका में किया गया है। इन पूर्वोक्त छह प्रकार के लिङ्गों से सम्स्त वेदान्तों का तात्पर्य नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव ब्रह्म में ही निहित किया जाता है इसलिए इसको औपनिषद् आत्म-तत्त्व कहते हैं। इस नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त औपनिषद् आत्म-तत्त्व का मान अहम् (मैं)-अनुभव में नहीं होता है इसलिए अहम्-अनुभव का विषय अल्पस्त आत्मा है, शुद्ध आत्मा नहीं वह चिह्न होता है।

‘अहम्’ अनुभव के विषय का विवेचन

तात्पर्य यह है कि ‘अहम्’ अनुभव का विषय देह होता है किन्तु ठीक देह में आत्मत्व का आरोप है। अर्थात्, आरोपित आत्मत्वविशिष्ट को देह है, वही अहम् का विषय होता है। एक बात और भी जान लेना चाहिए कि वहाँ आरोप ओ होता है, वह अनाहार्थ आरोप है। अमूल्यक ओ आरोप है वही अनाहार्थ आरोप है। जैसे, ह्युक्ति रक्त-रूप से मासित होती है, वह ‘अनाहार्थारोप’ है। और, जिस प्रकार ह्युक्ति रक्त-रूप से मासित होती है ठीक प्रकार देह भी आत्मा रूप से अहम् अनुभव में मासित होता है। इसलिए, अहम्-अनुभव का विषय अल्पस्त आत्मा होता है शुद्ध आत्मा नहीं। इससे शुद्ध आत्मा के विचार के लिए वेदान्त शास्त्र आरम्भशील है वह चिह्न होता है। क्योंकि अहम् अनुभव में शुद्ध ब्रह्म का मान न होने से वह छन्दस्य ही रहता है।

अब इसमें भी यह समझ होता है कि अहम् अनुभव का विषय ओ आरोपित आत्मत्वविशिष्ट देह ओ बताया गया है वह ठीक नहीं है। कारण यह है कि यद्यपि निरिरोप शुद्ध ब्रह्म का अवभाव अहम्-अनुभव में नहीं होता तथापि जीवात्मा का ओ अवभाव अहम् अनुभव में अवश्य होता है। नैययिकों और वैशेषिकों के मत में ब्रह्म ऊ अतिरिक्त प्रति शरीर में मिश्र-मिश्र जीवात्मा को माना ही गया है इसलिए वही जीवात्मा अहम् अनुभव का विषय होगा। पुनः अल्पस्त आत्मत्वविशिष्ट देह को अहम्-अनुभव का विषय मानना अनुचित ही है।

शिवास्ती का कहना है कि यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि ब्रह्म में मिश्र जीवात्मा न होने में कोई प्रमाद्य नहीं है। दूसरी बात यह है कि ब्रह्म न अतिरिक्त जीवात्मा को यदि नैययिक आदि न समान मान लें तो ठीक नहीं होता; क्योंकि नैययिक और वैशेषिक जिस प्रकार आत्मा को मानते हैं, वह ‘अहम्’ अनुभव में

माहित नहीं होता है। क्योंकि वैशेषिक आदि मात्स्यक आत्मा को व्यापक मानते हैं। इस स्थिति में मैं इस पर को जानता हूँ इस प्रकार का जो अनुभव होता है, वह नहीं हो सकता है। मैं इस पर में जानता हुआ हूँ यहाँ मैं शब्द से आत्मत्व, 'पर में इस शब्द से प्रादेशिकत्व, और 'जानता हुआ हूँ' इस शब्द से ज्ञातृत्व ये तीनों धर्म एक में ही प्रतीत होते हैं। अर्थात्, ज्ञाता आत्मा और प्रादेशिक तीनों एक ही प्रतीत होते हैं। य तीनों धर्म वेह क नहीं हो सकते; क्योंकि वेह आत्मा नहीं है और वह ज्ञाता भी नहीं हो सकता। यदि आत्मा को कहें तो भी ठीक नहीं। क्योंकि आत्मा विद्युत् है, वह प्रादेशिक नहीं हो सकता। और 'पर में' इस शब्द से प्रादेशिकत्व की प्रतीति होती है। यदि वह कहें कि विद्युत् का आत्मा ने पर में रहना वक्ष्यि अतस्त्वम् है तथापि आत्मा का एक वेह तो पर आदि प्रदेश में भी रह सकता है। इसलिये, एकदेशीय है ऐसी प्रतीति हो सकती है। परन्तु, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि अम्बुन बन आदि प्रदेश में भी आत्मा के अंश का रहना व्यापक होने के कारण सम्भव ही है। इस स्थिति में पर में रहनेवासे को भी 'बन में हूँ' इस प्रकार की प्रतीति हो जानी चाहिए, किन्तु ऐसी प्रतीति होती नहीं है इसलिये, अम्बाव स ही इस प्रकार की प्रतीति को मानना युक्त है। दूसरी मति इस प्रकार की प्रतीति का उपादन में नहीं है। यहाँ वह भी कह सकते हैं कि आहार्यारोप में भी इस प्रकार की प्रतीति का उपादन कर सकते हैं। बाह्य-ज्ञान के रहते हुए भी जो आरोप किया जाता है वह आहार्यारोप है। जैसे 'वह माधवक सिंह है, यहाँ माधवक में सिंहत्व के आरोप-काष्ठ में भी वह सिंह नहीं है इस प्रकार का बाह्य-ज्ञान रहता ही है। यहाँ आरोप को प्रकार का हो सकता है। एक आत्मा के धर्म का वेह में आरोप। वृत्ता वेह के धर्म का आत्मा में आरोप। जब आत्म धर्म का वेह में आरोप करते हैं तब वह लज्जा होती है कि आरोपित आत्मत्वविशिष्ट वेह भी अहम्-प्रतीति का विषय हो सकता है। जैसे धर्मगुण राजा के सभी नावों का सम्पादन करनेवाला जो मन्त्रगुण है, उसको धर्मगुण कहता है कि मन्त्रगुण मेरी आत्मा है। यहाँ मन्त्रगुण में धर्मगुण के आत्मत्व के आरोप काष्ठ में भी मन्त्रगुण डलका आत्मा नहीं है इस प्रकार का बाह्य-ज्ञान रहता ही है। इस बाह्य-ज्ञान के रहते हुए भी बिना प्रकार आहार्यारोप से मन्त्रगुण मेरा आत्मा है ऐसा व्यवहार होता है, उसी प्रकार वेह आत्मा नहीं है ऐसा बाह्य-ज्ञान रहने पर भी आहार्यारोप से वेह में भी अहम् शब्द का उपादन होता है। इसलिये, आरोपित आत्मत्वविशिष्ट वेह की अहम्-प्रतीति के विषय होने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। परन्तु, यह भी युक्त नहीं है। कारण यह है कि आरोपित आत्मत्वविशिष्ट वेह में भी वस्तुतः ज्ञातृत्व नहीं हो सकता। जैसे अपने समान आकारवासे शिखापुष्प (पत्थर की मूर्ति) में वस्तुतः ज्ञातृत्व नहीं होता है। तात्पर्य यह है कि बिना प्रकार पापाह-प्रतिमा में बिना के लक्षण अपेक्षित होने के कारण ज्ञातृत्व नहीं रहता उसी प्रकार 'मैं इस पर में जानता हुआ हूँ' इस प्रतीति में जानता हुआ इस प्रकार ज्ञानात्मत्व की उपपत्ति नहीं हो सकती।

यदि कोई कि वेह में जिस प्रकार आत्मत्व की कल्पना करते हैं, उसी प्रकार आत्मत्व का भी आरोप कर सकते हैं। अर्थात् वेह में आत्मत्व के लक्षण आत्मत्व को भी काल्पनिक ही मान लेने में कोई आपत्ति नहीं रहती। परन्तु, यह भी कहना ठीक नहीं है। कारण यह है कि प्रयोग करनेवाले को अपने ज्ञान का प्रकाशक प्रयोग करने में आत्मत्व का उपचार नहीं हो सकता। सात्यक यह है कि ज्ञाता जब अपने ज्ञान का प्रकाशन करना चाहता है तब अपने ज्ञान के अनुसार सुस्पष्टि या गौणस्पष्टि से वाक्य का प्रयोग करता है। वही प्रयोग करनेवाला जब गौणस्पष्टि से प्रयोग करना चाहता है, तब जो धर्म वहाँ नहीं है उसकी भी वह कल्पना कर लेता है। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञाता प्रयोक्ता, और कल्पक एक ही व्यक्ति है और वही अहम् शब्द का वाक्य भी होता है।

यदि अहम्-कथित आत्मत्वविशिष्ट वेह है, तो वही अपने अन्तर्गत आत्मत्व का कथन किस प्रकार हो सकता है। दूसरी बात यह है कि वेह में जो आत्मत्व है वह कथित है वास्तविक नहीं। इसलिए, वस्तुता आत्मत्व नहीं होने से वह प्रयोक्ता भी नहीं हो सकता। क्योंकि, कथित वस्तु परमाद्य कार्य करनेवाला नहीं होता। जैसे अग्निर्वयं मायवकः, यह मायवक अग्नि है वहाँ मायवक में आरोपित जो अग्नि है, वह यथार्थ दाह का जनक नहीं होता।

यदि द्वितीय पक्ष, अर्थात् वेह का जो प्रादेशिकत्व धर्म है उसका आत्मा में आरोप मानकर उक्त व्यवहार की उपपत्ति मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि वहाँ बुद्धिपूर्वक अम्बधर्म का अम्बज आरोप किया जाता है वही आरोप्यमाद्य (जिसका आरोप किया जाता है) और आरोप-नियम (वहाँ आरोप किया जाता है) इन दोनों का मेद-ज्ञान आवश्यक होता है। जैसे, 'सिद्धोऽयं मायवकः', वहाँ मायवक में सिद्धत्व का आरोप करण है। क्योंकि, आरोप का विषय जो मायवक है और आरोप्यमाद्य जो सिद्धत्व है इन दोनों में परस्पर मेद का ज्ञान प्रसिद्ध है। इस मेद-ज्ञान न रहने से ही मायवक में सिद्धत्व का आरोप कर 'सिद्धोऽयं मायवकः', ऐसा व्यवहार होता है। यह आरोप साम्प्रतिक (कादाचित्क) है निरुद्ध गौणत्व नहीं है। क्योंकि इस प्रकार मायवक में सिद्ध शब्द का प्रयोग बराबर नहीं होता।

निरुद्ध गौणत्व वह होता है वहाँ गौण शब्द भी विरोध प्रयोग होने के कारण सुस्वायं शब्द ने समान ही सर्वदा प्रयुक्त होता है। जैसे ऐत शब्द 'सिद्धे भवतः' इस योग-वस्तु से सिद्ध-रस का वाक्य है परन्तु चरणां क रस में भी निरन्तर प्रयुक्त होता है। वहाँ सिद्ध-रस और सर्वरस में विद्यमान जो मेद है, उसने क्षिप्त जाने के कारण गौणी वृत्ति से संपर रस में ऐत शब्द का प्रयोग निरन्तर होता है। वहाँ सार्वभौम रस में प्रयुज्यमान ऐत शब्द गौण है। इस प्रकार की मूर्खता भी किसी मेद-ज्ञानवाले को ही होती है, सबको नहीं; क्योंकि यह स्वयंस्पष्ट है। इसलिए, यह ऐत शब्द निरुद्ध है। इससे यह सिद्ध हुआ कि आद्यापरोक्ष-रस में सर्वत्र आरोप्यमाद्य और आरोप-नियम इन दोनों में मेद होना आवश्यक है। इसलिए, वहाँ-वहाँ गौणत्व है वहाँ-वहाँ मेद मानना आवश्यक है, यह स्वादि भी सिद्ध

हो जाती है। इससे प्रकृत में यह सिद्ध हुआ कि आत्मा देह से भिन्न शोक-स्ववहार में नहीं प्रतीत होता, इसलिए वहाँ आह्वानार्थीय नहीं कर सकते। अर्थात्, आह्वानार्थीय से गौणी वृत्ति का जो आशय कहा है, वह युक्त नहीं है। यदि यह कहे कि 'मेरा शरीर इस प्रकार की प्रतीति में मेह का मान अवश्य होता है, इसलिए आह्वानार्थीय से गौणी वृत्ति का जो आशय कहा है, वह युक्त ही है। वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि, अहम् स्वभाव देह के अतिरिक्त वृत्त शोक में प्रतीत नहीं होता। यदि शोक-स्ववहार में देह से वृत्त आत्मा की प्रतीति होगी, तब तो देहात्मवादी आर्वाक के मत का ही उल्लेख हो जायगा। क्योंकि आर्वाक-मत का उद्भव देह से वृत्त आत्मा की प्रतीति नहीं होने के कारण ही हुआ है। जब देह के अतिरिक्त आत्मा का मान शोक में मान है तब शोकावस्य मत का उल्लेख होना स्वाभाविक हो जाता है। 'मम शरीरम्', वहाँ आत्मा से वृत्त जो शरीर में मेह का मान होता है वह 'राहोः शिरः' के लक्ष्य औपचारिक ही है। अर्थात् बिना प्रकार 'राहोः शिरः' वहाँ राहु और शिर में मेह नहीं होने पर भी किसी प्रकार मेह की कल्पना कर 'राहो' में वही निमित्त का निर्वाह करते हैं, ठीक प्रकार 'मम शरीरम्' इसमें भी किसी प्रकार मेह की कल्पना कर 'मम' पर में वही की उत्पत्ति हो जायगी।

देह से आत्मा के अविच्छिन्न प्रतीत होने में एक यह भी है कि जो 'मम शरीरम्' पर कष्टा है उसके प्रति भी यदि प्रश्न किया जाय कि तू कौन है तो यह भी अपने वक्षस्व पर हाथ रखकर कहे कि 'अवमहमरिम' अर्थात् मैं वह हूँ। वहाँ शरीर को ही आत्मा बताया गया है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि शोक में शरीर से वृत्त आत्मा की प्रतीति नहीं होती और देह में ही आत्मा का अनुभव लक्ष्यशोकप्रति है। देह में आत्मप्रम होने पर भी यह भ्रान्त है, यह किसीको भी प्रतीति नहीं होती है बल्कि लोग उसका वचन प्रमाणात्मेन ग्रहण करते हैं। शिक्षा भी है—

‘देहात्ममवबोधेन प्रमाणात्मेन कल्पितः।

लौकिकं तद्देहेन प्रमाणात्ममवबोधेन ॥

इसका तात्पर्य यह है कि देह में जो आत्मा का अनुभव होता है वह बिना प्रकार प्रमाणा-मात्र से माना जाता है ठीक प्रकार लौकिक प्रमाणा भी आत्मा के साक्षात्कार-परम प्रमाणा मात्र से माना जाता है। यहाँ 'अवमहमरिम' इस पर में आ—आत्मनिश्चयात् ऐसा परमेश्वर कर आत्मनिश्चय-परम ऐसा अर्थ होता है। मान यह है कि कष्टक आत्मा का साक्षात्कार न हो जाय तबतक कल्पित भी प्रमाणा प्रमम-मात्र प्रमाणा-मात्र से ही माना जाता है। वह तब कल्पित है यह किसीको मान नहीं होता है। इससे प्रकृत में यह सिद्ध होता है कि गीयत्व का व्यापक जो मेह का मान है उसके न होने के कारण व्याप्य को गीयत्व है वह स्वयं निश्चय हो जाता है। अब वहाँ वृत्ती राहु यह होती है कि वयसि में लब्ध हूँ इस प्रतीति के निमित्त होने के कारण 'मेरा शरीर है' इस अर्थिका से देह और जीवात्मा में मेह सिद्ध नहीं होता तथापि 'शोऽहम् अस्मि' वही मैं हूँ, इस प्रत्ययिका से देह और जीवात्मा में

इसलिए उनको प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती और प्रत्यभिज्ञा के म रहने से मेर की तिथि भी नहीं हो सकती।

एक बात और है कि 'छोऽहमस्मि' इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होने पर भी भ्रम की निवृत्ति नहीं होती। कारण यह है कि परब्रह्म ज्ञान से प्रत्यक्ष भ्रम की निवृत्ति नहीं हो सकती। जैसे रज्जु में जो सर्प प्रत्यक्ष का भ्रम होता है उसकी निवृत्ति 'यह सर्प नहीं है', इस ज्ञान बाध से नहीं होती। ज्ञान बाध से केवल यह ज्ञान होता है कि यह सर्प-ज्ञान भ्रम है। भ्रमकेन भ्रम के ज्ञान होने पर भी भ्रम की निवृत्ति नहीं होती। भ्रम की निवृत्ति तो तब होती है जब 'यह रज्जु है' इस प्रकार रज्जु का साक्षात्कार होता है। इसी प्रकार, देह में जो आत्मभ्रम प्रत्यक्ष है उसकी निवृत्ति 'छोऽहमस्मि', इस प्रत्यभिज्ञा-वाक्य से नहीं हो सकती।

देहात्मभ्रम की निवृत्ति तो तब होती है जब ब्रह्म का साक्षात्कार होम लगता है। इसी अभिप्राय में भगवान् मास्कर ने लिखा है—'धर्यादिभिश्चानियोगात्, (म. घ. १।१।१ मा.)। इस पर वाचस्पति मिश्र ने भी लिखा है—'शास्त्रचिन्तकाः कल्पेन विचारयन्ति न प्रतिपत्तारः। इसका तात्पर्य यह है कि शास्त्रों के मनन में जो कुछ है और जिनकी आत्मसाक्षात्कार नहीं हुआ है उनका व्यवहार भी लोक में पशुओं के समान ही होता है। जिस प्रकार पशु किसी मारनेवाले पुरुष को लड़ लड़कर अपनी ओर आता हुआ देखकर भाग जाता है और हाथ में पाठ लेकर आता हुआ अपने दायीं या बायें दिशानेवाले की ओरकर उससे समीप आ जाता है उसी प्रकार शास्त्रीय रामकृष्ण विद्वान् या महात्मा पुरुष हिंस्र जूर आदि प्रसिद्ध वस्तुओं को देखकर उससे घृणित हो जाते हैं और अनुसृत भय की ओरकर उससे दूर हो जाते हैं। इस प्रकार के प्रमाण प्रमेय-व्यवहार में पशु और पामर के समान ही शास्त्रचिन्तकों का व्यवहार लोक में देखा जाता है। इसलिए, प्रत्यभिज्ञा से देह में मित्र बीरात्मा को विद्व कर अहम्-प्रत्यय का विषय बीरात्मा को मानकर, अतन्द्रित और अकल ज्ञान से आत्मा की अभिव्यक्ति बताता है वह भ्रम नहीं है। बीर, अहम् अनुभूति का विषय अन्त्यस्त आत्मत्वनिष्ठ देह ही होता है वह विद्व होता है।

जैनदर्शन के मतानुसार आत्मस्वरूप-विवेचन

अब जैनदर्शन के मतानुसार आत्मस्वरूप का विवेचन किया जाता है। जैनो के मत में जीव को व्यापक नहीं माना जाता। किन्तु आत्मा का परिमाण देह के समान होता है वह माना जाता है। अर्थात् देह का परिमाण जितना छोटा या बड़ा होता है उतना ही छोटा या बड़ा जीवात्मा का भी परिमाण होता है ऐसा स्वीकार करने से ही देह के म जानता हुआ है। इस प्रकार के पूर्ण अनुभव में जीवात्मा के एक देह में रहने का जो अनुभव होता है वह भ्रम है। इसलिए, उस भ्रम को दूर करने के लिए अनुभव का सामाज्य भी विद्व हो जाता है। वस्तु जैनो का यह कहना भ्रम नहीं होता। कारण यह है कि आत्मा का यदि देह परिमाण मानें तो देह जिस प्रकार लक्षण होने में अनिरत होता है उसी प्रकार वह भी लक्षण लक्षण होम लगेगा।

इस अवस्था में, 'हृत्पहान' और 'अकृताभ्यागम' दोष हो जाते हैं। अर्थात्, जो आत्मा इस जन्म में शुभ या अशुभ कर्म करता है, उसका फल वही आत्मा दूसरे जन्म में भोगता है। यदि आत्मा को, मध्यपरिमाण होने से, अनित्य मानें तो आत्मा ने जो कर्म किया, उसका फल उसे न मिला। क्योंकि, अनित्य होने से वह नष्ट हो गया। वही हृत्पहान-दोष है और शुभाशुभ कर्म का फल जो सुखदुःख है, उसका भोग करनेवाला जो जीवात्मा है वह बिना कुछ कर्म किये ही भोग करता है, यह अकृताभ्यागम-दोष है। यदि इस दोष के परिहार के लिए अवयवों के संघात को आत्मा मानें, तो उनका प्रति यह प्रश्न होता है कि क्या प्रत्येक अवयव चैतन्य है? प्रत्येक संघात का चैतन्य है? यदि प्रत्येक अवयव को चेतन माना जाय तब तो अनेक चेतनों के तुल्यसामर्थ्य होने से स्वभाव में विलक्षणता होने के कारण, परस्पर वैमनस्य होना अनिवार्य हो जाता है। इस स्थिति में एक ही शरीर में एक जीवात्मा यदि पूर्व की ओर जाना चाहता है, तो दूसरा पश्चिम की ओर। और एक शरीर से एक काल में अनेक देशों में जाना असम्भव है, इसलिए अनेक चेतनों से विरुद्ध देश में आकर्षण होने के कारण शरीर ही विविर्ण हो जायगा। अथवा अनेक चेतनों के आकर्षण-विरुद्ध से प्रतिबन्ध होने के कारण शरीर का कहीं भी गमन न हो सकेगा। इस स्थिति में, शरीर क्रिया-रहित ही हो जायगा।

यदि संघात को चेतना मानें तो वही भी विरूप उपस्थित होता है कि संघातापत्ति क्या शरीरोपाधिकी है वा स्वाभाविकी, अवयवा यादृच्छिकी? ये तीन विकल्प होते हैं। यदि शरीरोपाधिकी मानें, तब तो हाथ या पैर या अङ्गुली या उरस में किसी छोटे शरीरावयव के छिन्न हो जाने पर जीव के उठने अवयव फट जाने से जीव का विनाश ही हो जायगा। अर्थात् चेतन-वत्त्व ही नष्ट हो जायगा। संघात को स्वाभाविक या यादृच्छिक मान लेने से यह दोष नहीं होता। कारण यह है कि शरीरावयव का छद्म जीव के अवयवत्वेद का प्रयोजक नहीं होता।

द्वितीय पक्ष, अर्थात् संघात, को स्वाभाविक मानें, वह भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि संघात को स्वाभाविक मानते हैं, तो स्वभाव से किसीका प्रय नही होता, इस कारण किसी स्वभाव में अवयव का विच्छेद नहीं हो सकता। क्योंकि स्वभाव के अविनाशी होने से नियमेन एक प्रकार से अवयवों का तथा संक्षिप्त रहना अनिवार्य है। परन्तु जीव दार्शनिक ऐसा मानने नहीं हैं। बाह्य गुरुत्व आदि अवस्था के भेद से वा जन्मांतर के भेद से शरीर में भेद होने पर उसमें ही भेद जीव ने होते हैं ऐसा जैनो का विश्वास है।

तृतीय (आकस्मिक) मानने पर भी नहीं ठीक होता। क्योंकि, संश्लेष के सद्य विरसेय को भी यादृच्छिक (आकस्मिक) मानने से सुलपूर्वक बैठा हुआ आदमी भी अचानक अचेतन हो सकता है। इसलिए, जीव को शरीरपरिमाण मानना शुभ नहीं होता। यदि यह कहे कि इस पर में जानता हुआ है इस प्रकार जीव की प्रादेशिकत्व-विधि के लिए जीव को अतुलपरिमाण मान लेना ही शुभ है। विस्तृत मानने से जीव का किसी प्रदेश में होना शुभ नहीं होता। परन्तु, यह मत भी

मय में विज्ञान के अतिरिक्त कोई भी तत्त्व नहीं माना जाता। सुप्तिस्वरूप विज्ञान ही प्राज्ञ और प्राज्ञक, हम दोनों आकारों में परिणत होकर अपने स मित्र और अपने शत्रु ही बाह्य वस्तु-व्यक्ति पदार्थों की कल्पना कर लेता है। इस स्थिति में, मैं शून्य हूँ, इस प्रकार की जो प्रतीति होती है, उसको औपचारिक मानना अनिवार्य हो जाता है। परन्तु औपचारिक मानना भी शुद्ध नहीं होता। कारण यह है कि औपचारिक-स्वप्न में मेघ का मान होना आवश्यक है, और यहाँ मेघ का मान होता नहीं। क्योंकि, इनके मय में विज्ञान से मित्र कोई भी पदार्थ नहीं माना जाता। और मेघ का मान होने पर ही औपचारिक होता है, यह पहले ही कहा जा चुका है।

आत्मस्वरूप-विचार-समन्वय

इस उन्मेष से यह सिद्ध हुआ कि अहम् (मैं), इस प्रकार की जो प्रतीति होती है, उसका विषय शुद्ध निर्लेप आत्मा नहीं है किन्तु अप्रत्यक्ष आत्मा ही अहम् का विषय है। इसलिये, अप्रत्यक्ष की निवृत्ति ही वेदान्त-शास्त्र का प्रयोजन और सन्निध्य आत्मा ही इसका विषय भी सिद्ध हो जाता है। इसलिये, वेदान्त-शास्त्र आरम्भशील है, वह दिव्य हो जाता है। इसमें अनुमान इस प्रकार का होता है—विवादास्पद वेदान्त-शास्त्र (पक्ष) विषय और प्रयोजन-सहित है (वाच्य) अनादि अविद्यापरिकल्पित जो वस्तु है, उसका निवर्त्तक होने के कारण (हेतु) सुप्तोत्पिप्त बोध के शत्रु (दृष्टान्त)। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सोया हुआ मनुष्य स्वप्न में अपनी इस वस्तु के नाश आदि अनेक अमिष्ट स्वप्नों को देखकर अपने को झुल्लाया मानता है और बग जाने पर समस्त स्वप्नवस्तु झुल्लों से अपने को मुक्त और स्वल्प मुन्ही समझता है, उसी प्रकार अनादि अविद्यारूप संसार-बन्ध से ग्रस्त प्राणी स्वप्न के शत्रु अनेक प्रकार के झुल्लों से अपने को आक्रान्त समझता है। जब वेदान्त वाक्यों से दयार्थ आत्मा का तादात्म्य हो जाता है तब अविद्या से उत्पन्न होनेवाले चकस झुल्लों से रहित अपने को पाता है। जिस प्रकार स्वप्नावस्था में मायापरिकल्पित अनेक प्रकार के झुल्लों के निवर्त्तक सुप्तोत्पिप्त का जो बाध है उसका विषय शुद्धपूर्वक बैठे हुए सुप्तोत्पिप्त पुरुष का देह ही है। स्वप्नावस्था में जो बाध है उसका विषय वह देह नहीं होता। स्वप्नावस्था के बोध का विषय स्वप्नावस्था का परिकल्पित शरीर ही होता है। और स्वप्नावस्था में जो मायापरिकल्पित अनेक प्रकार के अनर्थ हैं वसन्ती निवृत्ति ही सुप्तोत्पिप्त पुरुष के बोध का प्रयोजन है। इसी प्रकार, मयस्थ मनन आदि से उत्पन्न होनेवाला जो परोक्ष ज्ञान है उसके द्वारा अभ्यास-परिकल्पित जो कच त्व मोक्षत्व आदि अनेक अनर्थ हैं उसका निवर्त्तक जो वेदान्त-शास्त्र है उसका विषय जीवामभूत लब्धिदानम्-स्वरूप ब्रह्म ही है। क्योंकि उक्त आत्मस्वरूप लब्धिदानम् ब्रह्म की प्रतीति अहम् शब्द से नहीं होती। इसलिये, शुद्ध ब्रह्म ही वेदान्त-शास्त्र का विषय है और अभ्यास की निवृत्ति उसका फल। इसलिये, 'अफलत्वात्' इस हेतु से पूर्वपक्षी हाथ निर्दिष्ट शास्त्र की अनारम्भशीलता अतिव्यक्त हो जाती है। सिद्धा भी है—

‘अतिगम्भीरतन्मसु बाहं बुद्धबाधगम्भते ।

अपि चो कम्भतो मोहावात्मन्यस्तविपर्यये च’

इसका तात्पर्य यह है कि जबकि अतिगम्भीर से अभिगम्य (जानने योग्य) को अभिगम्य है वह अहम्-मयीति का विषय नहीं होता। क्योंकि ‘अहम्’ इस प्रकार की प्रतीति होती है। उक्त अहङ्कार और आत्मा का तादात्म्याभाव ही कारण होता है। बुद्ध आत्मा अहम् का विषय नहीं होता। बुद्ध आत्मा के अभिगम्य होने पर भी आकाश के तरह बहष्मता से उसमें मोह होना सम्भव है। परन्तु मिथ्याज्ञानरहित बुद्ध आत्मा में किसी प्रकार भी मोह होना असम्भव है। इसी कारण ‘अतन्मिथ्यात्वात्’ यह जो हेतु पूर्वपक्षी में दिखाया है वह भी अतिरिक्त हो जाता है।

अब यह कहें कि जीवात्मा की प्रतीति तो मात्मी-मात्र को अबाधित रूप से होती है— जैसे ‘मैं हूँ’। इस प्रकार की प्रतीति सबको होती है और, ‘मैं नहीं हूँ’ इस प्रकार की प्रतीति किसीका भी नहीं होती। इससे जीवात्मा की प्रतीति अतन्मिथ्या सिद्ध हो जाती है। और, ‘वह ब्रह्म मुझी हो’ इत्यादि वेदान्त-वाक्यों से जीवात्मा ही ब्रह्म है यह सिद्ध हो जाता है। इसलिये, जबकि अभिगम्य अतन्मिथ्या है ऐसा सिद्ध हो जाता है तथापि सामान्यतः जीवात्मा के ज्ञान होने पर भी विशेष ज्ञान के बिना भ्रमिता होना अनिवार्य है। कारण यह है कि प्रत्येक आचार्य आत्मा के मिथ-मिथ स्वरूप मानते हैं। जैसे चार्वाक लोग वैतन्मिथिह देह को ही आत्मा मानते हैं और उसमें से कुछ लोभ इन्द्रियों को ही और कुछ लोग अन्तःकरण को ही। ये सब चार्वाक के अन्तर्गत हैं। शैब लोग ब्रह्ममहुर विज्ञान उन्मत्त को ही आत्मा मानते हैं। जैन आत्मा को देहपरिमात्र मानते हैं। नैयामिक आत्मा को ब्रह्म से भिन्न कचूत्वादि बन्तों से कुछ मानते हैं और मीमांसकों का कहना है कि ब्रह्म तथा शेष वे दोनों आत्मा के स्वभाव हैं। इनके कहने का तात्पर्य यह है कि ‘आत्मानन्दमय’ इस वैशिष्ट्य-भूति में जो ‘आत्मानन्दमय’ उन्मत्त है उसमें प्राचुर्य-अप्य न मयत् प्रत्यय है। इसलिये, आत्मानन्द के अति होने पर भी इसके विरोधी ब्रह्म अथवा आत्मा में अंतर्गत भी विद्यमान रहना आवश्यक हो जाता है। इसलिये, सुतोत्पिष्ठ पुरुष का ऐसा जो ज्ञान होता है कि ‘सुखमहम्स्वान्तं न किञ्चिद्वेदिषम्’ अर्थात् मैं सुखपूर्वक ऐसा घोषा कि कुछ भी नहीं जाना। इस ज्ञान में हा प्रकार का परामर्श प्रतीत होता है। एक तो ‘मैं सुखपूर्वक घोषा’। इस ज्ञान में प्रकाश अथ प्रतीत होता है। यदि प्रकाश-अंध को न मानें तो सुखमि न कोई लक्ष्मी नहीं है। इस प्रकार का जो परामर्श है वह नहीं बनता। अर्थात्, सुखमि बिना लक्ष्मी की है यह परामर्श अनुपपन्न हो जायगा। इसलिये, प्रकाशाद्य मानना आवश्यक है। और वृत्ती प्रतीति है ‘न किञ्चिद्वेदिषम्’ अर्थात् कुछ भी नहीं जाना। इस परामर्श से अप्रकाश-रूप ब्रह्म अथवा भी सिद्ध हो जाती है। इसलिये, इनके मध्य में ब्रह्म और शेष ठमबस्वरूप आत्मा माना जाता है। सांख्यो के मध्य में वेबल मोघा ही आत्मा है, कर्त्ता नहीं ऐसा माना जाता है। वेदान्ती लोगों का कहना है कि कर्त्तृत्व-भोक्तृत्वादि से रहित और शेष न अभिन्न चित् स्वरूप आत्मा है। इस प्रकार, सभी आत्मा के प्रतीत होने पर भी जैन आत्मा है इस विशेष ज्ञान में संशय रहना ही है।

इसलिए, संशय होने से ब्रह्म विद्यात्मक, अर्थात् विचार करने के योग्य है, यह सिद्ध होता है और ब्रह्म के विचार करने योग्य होने के कारण, ब्रह्म का विचारक जो ब्रह्म-मीमांसा-शास्त्र है, उसका आरम्भशील होना भी निर्वाण सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार, 'अस्माद्यस्य यतः' वहाँ से अस्त-यस्त समस्त शास्त्र विचारक ही अर्वाचन है, इसलिए, इस अधिकरण का सबसे पहले लिखना सङ्गत भी हो जाता है।

ब्रह्म में प्रमाद्य

अब दूसरा विचार यह होता है कि इस प्रकार के ब्रह्म के होने में प्रमाद्य क्या है? प्रत्यक्ष तो कह नहीं सकते क्योंकि ब्रह्म अतीन्द्रिय परार्थ है। और, अतीन्द्रिय परार्थ का प्रत्यक्ष होता नहीं। अनुमान को भी प्रमाद्य नहीं कह सकते। कारण यह है कि जहाँ साध्य का व्याप्य सिद्ध रहता है, वही अनुमान होता है। जैसे, अग्नि का व्याप्य जो घूम है वही अग्नि का अनुमापक होता है। प्रकृत में ऐसा कोई भी ब्रह्म का व्याप्य सिद्ध नहीं है, जिससे ब्रह्म का अनुमान कर सकें। उपमान आदि प्रमाद्य तो नियत विषय हैं। इसलिए, उनकी तो शङ्का भी नहीं हो सकती। आद्यम भी ब्रह्म में प्रमाद्य नहीं हो सकता क्योंकि 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते', इत्यादि भुक्ति से ही ब्रह्म को आगम से अगम्य बताया गया है। इसलिए, ब्रह्म में प्रमाद्य विद नहीं होता, यह पूर्वपक्षी शङ्का का घात्यर्थ है।

यहाँ सिद्धान्तों का कहना है कि यह ठीक नहीं है; क्योंकि प्रत्यक्ष आदि प्रमाद्य के विषय नहीं होने पर भी ब्रह्म के बोधन में भुक्ति का ही प्रमाद्य पर्याप्त है। अतीन्द्रिय परार्थ के ही बोधन में भुक्ति का सार्थक्य भी है। यदि कहें कि 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते', इत्यादि भुक्तिवाँ ब्रह्म का भुक्ति-गम्य होना भी निषेध करती हैं तो उनसे यह कहना चाहिए कि भुक्ति ही निषेध करती है और भुक्ति ही आगमगम्य होने का विधान भी करती है। जैसे 'तत्त्वोपनिषद् पुरुषं पृच्छामि' तदेव सोमदमम आसीत्, 'आनन्दो ब्रह्म', इत्यादि अनेक भुक्तिवों से ब्रह्म का भुक्तिगम्य होना भी बताया गया है। भुक्तिप्रतिपादित अर्थ के अनुपपन्न होने पर भी वेदिकों की बुद्धि स्थिर नहीं होती बल्कि उनके उपपादन के मार्ग का ही विचार करते हैं। इसलिए, निषेधक और विधायक दोनों प्रकार के वाक्यों का सम्बन्ध समुचित है। यहाँ निषेधक और विधायक दोनों वाक्यों की एकवाक्यता इस प्रकार होती है कि वाक्यग्रन्थ स्पष्ट स्वरूपक अर्थ के निषेध में निषेध-भुक्ति की परिचार्यता है और अज्ञान रूप आचरण के भङ्ग करने में विधायक-भुक्ति की। इसलिए, दोनों प्रकार की भुक्तिवाँ परिचार्य होती हैं। इसका तात्पर्य यह है कि जिस समय ब्रह्म आदि का ज्ञान होता है, उस समय अन्तःकरण विरोधक को बुद्धि-रूप है जिससे स्वागतार्थ विदामास भी है वह घट को स्थापित करता है। वहाँ बुद्धि-रूप व्याप्ति से घट का अज्ञानरूप को आचरण है उसका नाश होता है। और, विदामास की जो व्याप्ति है उससे घट का स्वरूप होता है। क्योंकि घट तो जड़ है, उसका स्वव्यग्रकाश हो नहीं सकता। इसलिए, विदामास की व्याप्ति मानना अनिवार्य हो जाता है। स्वामी विचारक्य आध्यात्म में भी सिद्ध है—

‘बुद्धितत्त्वचिदाभासी हावपि व्याप्नुतो बद्धः ।

तन्नाशार्थं विद्या वरयेत् आमासेन बद्धः स्फुरेत् ॥

इतहा तात्पर्य यही है कि बुद्धि और उत्तम स्थित चिदाभास—ये दोनों बद्ध को व्याप्त करते हैं, वहाँ बुद्धि की व्याप्ति से अज्ञान का नाश होता है और चिदाभास की व्याप्ति से बद्ध का स्फुरण। यहाँ स्फुरण शब्द से ज्ञान में अपने आकार का समर्थन ही विवक्षित है। ‘जानाति’ में का भाव का अर्थ (कल) आवरण मग्न और स्फुरण होनेों सिद्ध होना हैं। आवरणमग्न-रूप पक्ष ३ मानने से ही ‘घटं जानाति’ में बद्ध का कर्मत्व सिद्ध होता है। अग्न्या ज्ञान-रूप पक्ष ३ बद्ध में मग्न रूप से बद्ध की कर्मता सिद्ध नहीं होगी।

प्रकृत में ‘तत्त्वमसि’ इत्यादि वाक्यों से आत्मा का काम उत्पन्न होता है। यहाँ बुद्धि-वृत्ति की व्याप्ति में अज्ञान-रूप आवरण का नाश-रूप पक्ष उत्पन्न होता है। आवरण के मग्न होने पर शीघ्र ही स्वयम्भूत-स्वरूप आत्मा का स्फुरण होने लगता है। इसलिये, स्फुरण व स्वयं सिद्ध होने से वाक्य-अर्थ ज्ञान का बद्ध पक्ष नहीं हो सकता। इसी अभिप्राय से ब्रह्म का ज्ञान का विषय होना भी मुक्ति बतायी है। इस तरह दोनों प्रकार की मुक्तियाँ चरितार्थ होती हैं। इसी अभिप्राय से आचार्यों ने भी कहा है—

‘आवाप्यकलात्वेन भूतैर्ब्रह्म न गोचरः ।

प्रमेयं प्रमिती तु स्वावाप्ताकारधर्मवशात् ॥

न ज्ञातव्यं प्रमाद्येन प्रकट्यो ब्रह्मका स्वभावः ।

तन्मन्वाद्भूतिमग्नं न प्रमेयमिति गीष्मैः ॥’

इतहा तात्पर्य यह है कि ब्रह्म भूति का विषय नहीं होता; क्योंकि स्वयं स्फुरण रूप को ब्रह्म है। उसमें भूति स्फुरण-रूप पक्ष उत्पन्न नहीं कर सकती। किन्तु, ब्रह्म को जो प्रमेय कहा जाता है वह ज्ञान ॥ अपने आकार के समर्थन करने के हेतु से ही है। जिस कारण ब्रह्म स्वयम्भूत है उसी कारण प्रमाद्यन्तर से वह प्रकाश नहीं होता। किन्तु प्रमाद्य से आवरण का मग्न होता है। इसलिये, प्रमेय कहा जाता है।

इस लक्ष्मण से यह चित् आत्मम् एकरस जीवामय ब्रह्म ही प्रकृत शास्त्र का विषय है वह स्वरूपान्न किया गया। इसके बाद पदों का विवक्षा है कि अप्पात-निवृत्ति शास्त्र का प्रयोजन है, इसमें अप्पात क्या बलु है ? और, वह क्यों माना जाता है ? इत्यादि विषयों का विवेचन किया जाता है।

अप्यामवाद-विवक्षन

यहाँ एक बात जानना चाहिए कि जो अनेक प्रकार के बाद विभिन्न आचार्यों ने माने हैं उनमें प्रधान तीन ही बाद हैं—जैन आरम्भवाद परियामवाद और विवर्तवाद। आरम्भवाद नैयायिकों और वैशेषिकों का है, तथा परियामवाद लक्ष्मणों का और विवर्तवाद वेदान्तिकों का है। विवर्तवाद का ही नाम अप्पातवाद है।

भारम्भवादी लोगों का कहना है कि पूर्व में अस्तु वो घट, पट आदि अवयवी पदार्थ वे अपने अवयवों से ही आरम्भ होते हैं, इसलिए आरम्भवाद माना जाता है। परमाणु-संयोग से इष्टगुण की और इष्टगुण के संयोग से व्यष्टि की उत्पत्ति होती है। इसी क्रम से धूम्रिणी, बल्ल, लेख, वायु, आकाशादि पञ्चभूतों की उत्पत्ति और अन्त में इष्ट इष्टमान सफल प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, यही आरम्भवाद है। इस प्रकार यह प्रपञ्च उत्पन्न है, अव्यय नहीं ऐसा नैवाविक्रमों और वैरोधिकों का कहना है। आभ्यास के न होने से अव्यय की निवृत्ति-रूप को शास्त्र का प्रयोजन माना गया है वह सिद्ध नहीं होता, यह आरम्भवाद का सिद्धान्त है। परन्तु, यह युक्त नहीं है। कारण यह है कि परमाणु निरवयव होता है और संयोग आवश्यक पदार्थ अवयव के साथ ही होता है। क्योंकि संयोग अव्याप्यवृत्ति परम है, यह अवयवों के साथ ही होता है। और, परमाणु का कोई अवयव है नहीं। इसलिए, परमाणु संयोग न होने से इष्टगुणवर्धक क्रम से जो प्रपञ्च की उत्पत्ति करी गई है, वह सिद्ध होती है, इसलिए आरम्भवाद युक्त नहीं है।

इसी प्रकार, साँसों का अभिमत जो परिणामवाद् है उसके विषय समझना चाहिये। परिणाम उसको कहते हैं जो अपने स्वरूप का त्याग कर स्वरूपान्तरित हो जाता है। जैसे पुष्प अपने रूप व्रण का छोड़कर कठिन इष्टि के रूप में परिणत हो जाता है। इसलिये, पुष्प का परिणाम इष्टि कहा जाता है। साँस में प्रपञ्च को ही प्रकृति का परिणाम माना जाता है। प्रकृति महत्त्व के परिणत होकर तथा बुद्धि अहङ्कार के रूप में, और अहङ्कार पञ्चतन्मात्रा के रूप में परिणत होकर पञ्चभूतों के द्वारा सकल प्रपञ्च का कारण बनता है। यही परिणामवाद् परम्परा यह भी पुष्ट नहीं है। कारण यह है कि साँसों के मत में प्रकृति अविनाशिक है, इसलिये पतन के साथ सम्मन्वय के बिना उसमें परिणाम होना असम्भव और, पतन जो पुरुष है उसको साँसों लोग सर्वथा अवासीन मानते हैं। इस अकारण पतन का अपेक्षित के साथ सम्मन्वय हो नहीं सकता। इसलिये, परिणामवाद् पुष्ट नहीं होता।

यदि यह कहें कि आरम्भवाद और परिणामवाद के अन्तर्भव होने पर संसार ही मान लें, तो क्या हानि है ? यह ठीक नहीं है । क्योंकि, संसार की प्रतीति है । इसलिए, इसका अन्तर्भाव भी नहीं कर सकते । यदि प्रतीति होने से । वह ही मान लें, तो भी ठीक नहीं होता । क्योंकि, ज्ञानी की दृष्टि से आत्मा के साक्षात् होने पर लक्ष्य अथवा सिद्धांत प्रतीति होता है । अर्थात् आत्मसाक्षात्कार होने पर संसार का नाश हो जाता है और तत्त्व परार्थ का वाच्य होता नहीं । इसलिए, यह और वाच्य दोनों की उपपत्ति के लिए अन्तर्भाववाद का स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है । इसलिए, अन्तर्भाववाद ही ऐसा सिद्ध होता है और अन्तर्भाव की निष्ठा ही अन्तर्भाव है, यह भी सिद्ध हो जाता है ।

यह निश्चय तत् और असत् होने से विलक्षण अविच्छेदीय माना गया यदि तत् मानें तो उसका रूप नहीं होगा और यदि असत् मानें तो :

प्रतीति नहीं होगी। इसलिये, विवर्त होने में विवर्तन अनिवार्य नहीं होता है। जिसका ज्ञान से बाध हो, उसे अनिवार्य कहा जाता है। विवर्त का लक्षण यह माना गया है कि जो अपने स्वस्व का त्याग न कर दूसरे के स्वस्व से आश्रित हो, वह विवर्त है। जैसे, श्रुति का अपने स्वस्व को न छोड़कर, रजत रूप से आश्रित होना।

जिस प्रकार, श्रुति में रजत और रज्जु में सर्प विवर्त अर्थात् कल्पित है उसी प्रकार ब्रह्म में वस्तु प्रपञ्च कल्पित है। उसीको उत्पत्तिप्रमाणमात्र और अभ्यास भी कहते हैं। वहाँ अभ्यास और अव्यास पर्यायवाचक शब्द हैं।

ब्रह्म में आत्मा सत् है और अहङ्कारादि वस्तु प्रपञ्च मिथ्या। एक बात और है कि अहङ्कार आदि जो आत्मा से भिन्न पदार्थ हैं उनमें आत्मा के स्वस्व का अभ्यास नहीं होता किन्तु आत्मा के सम्बन्ध का अभ्यास होता है। और आत्मा में मिथ्याभूत अनात्मप्रपञ्च के स्वरूप का ही अभ्यास होता है। इसीका नाम उत्पत्तिप्रमाणमात्र है। श्रुति में जो रजत का अभ्यास है, वह भी इसी प्रकार का सम्बन्ध है। अर्थात्, रजत में श्रुति के सम्बन्ध का अभ्यास और श्रुति में रजत के स्वरूप का अभ्यास होता है।

अभ्यास दो प्रकार का होता है। एक अर्थाभ्यास और दूसरा ज्ञानाभ्यास। श्रुति में मिथ्याभूत रजत का जो अभ्यास है वह अर्थाभ्यास है; और मिथ्याभूत ज्ञान का आत्मा में जो अभ्यास है, वह ज्ञानाभ्यास है। शास्त्रकारों ने भी लिखा है—

अभासोपलब्धकारणमात्रस्य परार्थता ।
उद्योगाभ्यास इति हि ब्रूमिष्ये अतीतिभिः ॥

इसका तात्पर्य यह है कि प्रमाण शेष और संस्कार इन दोनों से उत्पन्न होनेवाली जो अल्प वस्तु की अभ्यासमता है अर्थात् वस्तुत्व के स्वरूप में परिणत होता है वह और ऐसी वस्तु का जो ज्ञान है वे दोनों अभ्यास करे जाते हैं। वहाँ प्रमाण शब्द से बहुत आदि हिन्दुओं का ग्रहण है और शेष शब्द आदि का। संस्कार यह है जो पूर्व में रजत आदि के अनुभव से आत्मा में उत्पन्न हुआ है। इन दोनों के रहने पर ही श्रुति में 'यह रजत है', इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। इन दोनों में एक के भी नहीं रहने से अभ्यास नहीं हो सकता। और भी अभ्यास दो प्रकार का होता है—एक निष्पादिक दूसरा उपपादिक। यथा—

शौचैव कर्मणा चापि शोचिताज्ञानसम्भवा ।
उपनिषादिशौची च अतोऽर्थ निष्पादिकः ॥
उपाधिनिमित्तविषयशोभाविशेषविशेषितम् ।
उपाध्यापनमात्रोद्योगात् शौचविक्रमः प्रत्यक्षः ॥

मान्य यह है कि शेष अथवा कर्म से शोभित जो अज्ञान है उसमें उत्पन्न होनेवाला उत्पन्न ज्ञान का विशेषी जो ज्ञान है उसे निष्पादिक ज्ञान कहते हैं। उपाधि के संनिधान से प्राप्त है जोम जिसमें उक्त अविद्या से उत्पन्न होनेवाला और उपाधि के नष्ट होने से नष्ट हो जानेवाला जो ज्ञान है उसे उपपादिक कहते हैं।

आत्मा में अहङ्कार का जो स्वरूप अर्थात् वह निरुपाधिक भ्रम है। जैसे उपाधिरहित इन्द्र में रजत-संस्कार के सहित, अविद्या के कारण, रजत का अभ्यास होता है। तद्वत्, पूर्ववर्ती अहङ्कार आदि अथवा कर्म से कोमित जो अविद्या है, उसीसे उपाधिरहित चित्-रूप आत्मा में अहङ्कार का जो अभ्यास होता है, वही निरुपाधिक भ्रम है। और, एक ही अक्षरज जल में उपाधि के भेद से जीव ईश्वर आदि भेद का जो अभ्यास होता है, वही उपाधिक भ्रम कहा जाता है। और, उही जल में स्वयं से जो अहङ्कार का अभ्यास होता है, उसे निरुपाधिक अभ्यास कहा गया है। अन्य आचार्यों से भी कहा है—

नीक्षिमेव विनत्येषा आत्मना ब्रह्मणि सत्ततिः ।

परमौमेव भोक्ताऽयं आत्मी भवेन न स्वतः ॥

वास्तव्य यह है कि जिस प्रकार आकाश में नीक्षिमा की प्रतीति होती है उसी प्रकार जल में, भ्रान्ति के कारण संसार की प्रतीति होती है। और, जिस प्रकार महाकाश में बर उपाधि से बटाकाश का भेद प्रतीत होता है उसी प्रकार अक्षरज आत्मा में शरीर आदि उपाधि के कारण भ्रान्ति से ही भोक्ता आदि का भेद प्रतीत होता है। वस्तुतः, स्वतः भेद नहीं है।

इसी अभिप्राय से शङ्कराचार्य ने अपने शारीरक भाष्य के अभ्यास-निरूपण प्रसङ्ग में भोक्तानुभव के दो ही उदाहरण दृष्टान्त-रूप से दिये हैं—जैसे 'शुक्तिका रजतरद्वयमाद्यते एकमन्त्रात् स द्वितीयवदिति।' वास्तव्य यह है कि जिस प्रकार शुक्तिका रजत के रूप में माणित होती है, उसी प्रकार जल इस प्रसङ्ग के आकार में माणित होता है और जिस प्रकार एक ही चन्द्रमा दो प्रतीत होता है उसी प्रकार एक ही जल में जीव-ईश्वर आदि अनेक प्रकार के भेद प्रतीत होते हैं।

इस प्रकार, वेदान्तियों के मतानुसार दो ही पदार्थ सिद्ध होते हैं। एक ब्रह्म दूसरा इन्द्र। इसीका 'सत्त्वानृत या सत्त्वमिच्छा' इत्यादि शब्दों से आचार्यों ने अनङ्कवा वर्णन किया है। यथा—'सत्त्वानृते मिथुनीकृत्य ब्रह्म सत्त्वं जगन्मिच्छा' इत्यादि। विस्तार के लिये यहाँ विशेष नहीं सिखा जा रहा है जिसका विशेष के लिये शङ्करभाष्य द्रष्टव्य है।

अख्यातिवादी भीमांतक (प्रमाकर) के मतानुसार अभ्यास-निरूपण

इस प्रकार, अभ्यासकारी शङ्कर वेदान्त का मत-पर्यन्त संक्षेप में किया गया। अब अख्यातिवादी भीमांतक विशेषतया प्रमाकर, का मत योरे में दिखाया जाता है। प्रमाकर अभ्यासवाद को नहीं मानते। हमका कहना है कि 'शुक्तिका रजतरद्वयमाद्यते' यह जो शङ्कराचार्य का दृष्टान्त है वह युक्त नहीं है। कारण यह है कि शुक्ति में होनेवाला 'यह रजत है' इस प्रकार का जो ज्ञान है वह भ्रम नहीं है किन्तु यथार्थ ही है। 'इन्द्र रजतम्' इस प्रकार का जो ज्ञान है वह एक नहीं है। यहाँ 'इन्द्र' शब्द का जो ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष है और 'रजतम्' इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, वह पूर्व में हम जो रजत है उसकी स्मृति के आकार का पर्यन्तमान है। वही 'इन्द्र'

इस प्रत्यक्ष में आगे रहनेवाला (पुरोवर्ती) द्रव्य-मात्र का ग्रहण होता है। और, इस द्रव्य में रहनेवाला ओ शुक्तिरूप है उसका दूरत्वादि दोष से ग्रहण नहीं होता। यहाँ यही तो द्रव्य मात्र है वह रजत के लक्षण ज्ञान के कारण रजत के संस्कार या उद्बोधन द्वारा रजत-स्मृति को उत्पन्न कर देता है। वह स्मृति वरषि यही तो ग्रहण स्वभाववाली है वरषि दोष के वरष से यहीवत् अंश का त्याग हो जाता है। केवल ग्रहण मात्र अवशिष्ट रह जाता है अर्थात् उस स्मृति में दूरत्वादि दोष से शुक्ति-अंश का मान नहीं होता वरष ज्ञान-मात्र रहता है। इस स्थिति में प्रत्यक्ष और स्मरण ये दोनों ज्ञान स्वरूप से या विषय से परस्पर मिला होते हुए भी, दोषवत्, मेर के ज्ञान न होने के कारण 'इहम् रजतम्' यह रजत है इस अमेर ज्ञान को प्रकृत करता देता है। और रजतार्थी की ओ प्रवृत्ति उत्पन्न होती है वह पुरोवर्ती पदार्थ में वह रजत नहीं है इस प्रकार के रजत मेर के ज्ञान न होने के कारण ही। एक बात और भी है कि "इहम् रजतम्" ऐसी ओ रजत की प्रतीति है उस रजत प्रतीति का आलम्बन अर्थात् विषय शुक्ति नहीं है। चरती। कारण यह है कि जिस ज्ञान में ओ माहित होता है वही उसका आलम्बन (विषय) होता है। प्रकृत में यदि रजत के अनुमान का विषय शुक्ति का मानते हैं तो नियमविरुद्ध हो जाता है।

इतलिए, शास्त्र वेदान्तिनों का यह कहना कि शुक्ति रजत रूप से माहित होती है अर्थात् द्रव्य का द्रव्य रूप से मान होता है। मुक्त नहीं है। प्रमादरमतागुहारी पण्डित शास्त्रिकनाम में भी प्रकरण-यज्ञिका के व्याख्यान नामक चतुर्थ प्रकरण में लिखा है—

‘अथ श्रुतेः न पदार्थो नत्वा सविदि भवति ।
 वेद्यं स एव भाव्यदि वेद्यवेद्यवत्त्ववत् ॥
 इहं रजतमित्यत्र रजतवत्त्वमासते ।
 तदेव तेन वेद्यं स्वात्मानं शुक्तिरवेद्यवत् ॥
 तेनात्मवेद्यात्मवेद्यात्मका प्रतीत्यैव परादयः ।
 अन्वयितुम् आत्ममाने हि न परं नास्तीति वतः ॥

वार्तव्य यह है कि जिस ज्ञान में ओ अर्थ माहित होता है वही अर्थ उस ज्ञान का विषय होता है। द्रव्य कोई भी पदार्थ उस ज्ञान का विषय नहीं होता। 'इहम् रजतम्' इस ज्ञान में रजत ही माहित होता है। इतलिए इस ज्ञान का विषय रजत ही हो सकता है वृत्ता नहीं। अर्थात् 'रजतम्' इस ज्ञान का विषय शुक्ति नहीं हो सकती। क्योंकि उसका ज्ञान नहीं होता। इसी कारण द्रव्य का द्रव्य प्रकार से अवधारण होने प्रतीति से ही शिरस्तुत हो जाता है; क्योंकि वृत्ते का मान होने पर वृत्ता माहित नहीं होता।

इतलिए, वेदान्तिनों का ओ अवधारणाव सिद्धान्त है वह किसी प्रकार मुक्त नहीं होता। वही पाठों में प्रमादर का सिद्धान्त है।

वेदान्तिनों का इतक उत्तर में कहना है कि यीमात्मक ज्ञान को वह कहते हैं कि अवधारण ज्ञान होता ही नहीं। 'इहम्' इस प्रत्यक्ष और रजत के स्मरण इन दोनों

ज्ञानों से ही रजतार्थी की प्रवृत्ति होती है, अथवा ज्ञान के कारण नहीं यह सर्वथा अनुक्त है। कारण यह है कि किसी भी बुद्धिमान् आदमी की प्रवृत्ति हो ही जीवों के लिए होती है। एक तो अमीय वस्तु न लिए, दूसरी समीहित वस्तु के साधन के लिए। रजतार्थी की प्रवृत्ति तभी हो सकती है, जब समीहित रजत का उसे ज्ञान हो। केवल शुद्धिका-क्षण रजतार्थी को रजत का अनुभव कभी नहीं करा सकता और शुद्धिका-क्षण न तो रजतार्थी को समीहित है और न वह समीहित रजत का साधन ही है। समीहित क साधन ज्ञान के बिना किसी बुद्धिमान् की प्रवृत्ति कभी नहीं हो सकती और पुरास्थित शुक्ति में ही रजत बुद्धि से मनुष्य की प्रवृत्ति देखी जाती है। इसलिए, वह सिद्ध होता है कि रजत का ज्ञान उसे होता है। यदि यह कहें कि रजत क स्मरण से ही उसकी प्रवृत्ति होती है तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि स्मरण अनुभव के परतन्त्र होता है। जित वेश में अनुभव हुआ है, उसी वेश में वह प्रवृत्ति का कारण हो सकता है। क्योंकि, स्मरण अनुभव का ही अनुकारी होता है। इसलिए, अप्रेक्षित शुक्ति में रजत का अनुभव नहीं करा सकते। अतः रजत के स्मरण-मात्र से प्रवृत्ति नहीं हो सकती।

यदि कहें कि पुरोवर्ती शुक्ति और स्मृत रजत क मेर का अज्ञान ही प्रवृत्ति का कारण होता है, तो भी युक्त नहीं है। कारण यह है कि किसी चेतन के व्यवहार का कारण ज्ञान ही होता है, अज्ञान नहीं। लोक में ज्ञानप्रयुक्त व्यवहार ही सब देखे जाते हैं। अज्ञान से कोई भी किसी व्यवहार में प्रवृत्त नहीं होता। इसलिए, मेर का अज्ञान प्रवृत्ति का कारण है, यह नहीं कह सकते। वास्तव यह है कि मीमांसक लोगों के मत में, शुक्ति में जो रजत का व्यवहार होता है, वह अभ्यास, अर्थात् आलोचपूर्वक नहीं है, किन्तु प्रत्यक्षात्मक और स्मरणात्मक इन दोनों ज्ञानों के परस्पर मिश्रत्वेन जो अज्ञान है, अर्थात् होमा में जो मेर-ज्ञान का अभाव है, तत्पूर्वक ही शुक्ति में रजत का व्यवहार होता है, और उसका लिए मनुष्यों की प्रवृत्ति होती है। यही मीमांसकों का परम सिद्धान्त है। परन्तु इनका वह सिद्धान्त किसी प्रकार भी युक्त नहीं हो सकता। कारण यह है कि रजतार्थी की जो शुक्ति के विषय में प्रवृत्ति होती है, वह नहीं बनती, क्योंकि शुक्ति रजतार्थी का समीहित नहीं। अन्वय-व्यतिरेक से रजत ही रजतार्थी का समीहित है। समीहित इस वस्तु का नाम है। इस वस्तु के ज्ञान होने पर ही प्रवृत्ति होती है, और इस वस्तु क ज्ञान के अभाव में प्रवृत्ति नहीं होती। यही अन्वय-व्यतिरेक है। इस अन्वय-व्यतिरेक से समीहित जो रजत है उसीका ज्ञान होना प्रवृत्ति का कारण है, यह अवश्य स्वीकार करना होगा। इसलिए, प्रकृत में रजत का स्मरणात्मक जो ज्ञान है वही मीमांसकों को मानना होगा। परन्तु यह युक्त नहीं होता। कारण यह है कि ज्ञान और इच्छा के समानविषयत्व सिद्ध ज्ञान पर ही इच्छा और प्रवृत्ति क समानविषयत्व नियम का भङ्ग हो जायगा। वास्तव यह है कि ज्ञानाति इच्छा, ततः प्रवृत्ति अर्थात् परस्पर ज्ञान होता है बाद में इच्छा तब प्रवृत्ति। अर्थात्, ज्ञान इच्छा और प्रवृत्ति इन तीनों का समान-विषय होना आवश्यक नियम है। अर्थात् जित विषय का ज्ञान होगा, उसीकी

इच्छा होगी और जिसकी इच्छा होगी उसीमें प्रवृत्ति वह निश्चय है। जिसका ज्ञान नहीं होता उसकी इच्छा भी नहीं होती और जिसकी इच्छा नहीं होती, उसकी ओर प्रवृत्ति भी नहीं होती। प्रकृत में इच्छा का विषय रजस है, वह प्रवृत्ति का विषय नहीं है। क्योंकि प्रवृत्ति तो इहम् का अर्थ जो अप्रतिष्ठ श्रुति है, उसकी ओर होती है। इस अर्थसे, जिसके प्रति प्रवृत्ति होती है उसीको ज्ञान और इच्छा का विषय किसी भी प्रकार मानना ही होगा नहीं तो ज्ञान इच्छा और प्रवृत्ति का जो समानविषयक होना नियम है, वह भंग हो जायगा। और, इहमर्थ जो पुरुषार्थ श्रुति है वह इच्छा और प्रवृत्ति का विषय सभी हो सकती है, जब उसमें रजस का आरोप मानें। इहमर्थ श्रुति में इच्छा के विषयीभूत रजस के आरोप के बिना श्रुति की ओर जो प्रवृत्ति होती है, वह कभी सिद्ध नहीं हो सकती। यदि मौलिक, पुरुषार्थ ब्रह्म रजस-मिश्र है ऐसा ज्ञान न होने के कारण प्रवृत्ति होती है यह मानते हैं, तो ब्रह्म के स्वरूपानुसार पुरुषार्थ ब्रह्म रजस है ऐसा भी काम नहीं होता। इसलिए, उसमें रजसार्थ की प्रवृत्ति किसी प्रकार नहीं हो सकती। इसलिए, रजसार्थ की प्रवृत्ति के लिए पुरुषार्थ श्रुति में रजस का आरोप आवश्यक मानना ही होगा। इसीलिए, अस्मादिवादी मौलिकों का मत अशुद्ध है।

बौद्धमतानुसार अभ्यास का विवेचन

यहाँ शून्यवादी भाष्यमित्रों का कहना है कि रजस का जो भ्रम श्रुति में होता है उस भ्रम का आत्मजन शून्य ही है, कोई सत् नहीं। इनके मत का विवेचन पूरक बौद्धदर्शन में किया गया है। इनके मत में सत्त्व-व्यार्थ-मान शून्य है, ऐसा माना जाता है इसलिए इनके मत में श्रुति भी कोई परमार्थ ब्रह्म नहीं है, किन्तु शून्य ही है। इसलिए रजस भ्रम का आत्मजन असत् ही है वह सिद्ध होता है। इनका कहना है कि 'असत्प्रकाशनशक्तिमयी' जो वाचना है, वह स्वयं असत्स्वरूप होने पर भी सत् के लक्षण भाषित होती है। वह प्रकार जनार्दनिका से ही निरन्तर बाध प्रकाश रूप से लक्ष्य आ रहा है। असत्प्रकाशनशक्तिमयी जो वाचना है वह असत् विज्ञान को भी सत् के लक्षण प्रकाशित करती है और अपने लक्षण असत् प्रकाशन-शक्ति को भी प्रकाशित करती है। इनके वाचना-विज्ञान में जो असत् प्रकाशन शक्ति है वह स्वयं के लक्षण से सिद्ध होती है। जिस प्रकार, स्वयं में असत् पदार्थ का ही मान होता है उसी प्रकार संसार में असत् पदार्थ का ही उदा मान होता रहता है। इसी असत्-प्रकाशन-शक्ति को अविद्या और संवृति भी कहते हैं। इसलिए, असत्प्रकाशनशक्तिमयी अविद्या से ही असत् को वह प्रपञ्च है वह सत् के लक्षण भाषित होता है। इसलिए, प्रकृत में भ्रम का आत्मजन जो श्रुति है वह भी असत् ही है यह सिद्ध हो जाता है। परन्तु बौद्धों का वह शून्यवाद-विज्ञान भी शुद्ध नहीं होता। कारण यह है कि असत् किसीका कारण नहीं होता। और, दूसरी बात यह है कि असत् को प्राप्त करने की इच्छा से उसमें किसीकी प्रवृत्ति भी नहीं होती और प्रकृत में रजसार्थ की श्रुति के अतिशुद्ध प्रवृत्ति देखी जाती है।

यदि यह कहे कि विज्ञान में, वासनादि स्वकारणवश और स्वभावि इष्टान्त से, एक प्रकार का विशेष धर्म आ जाता है, जिससे अस्त-शक्ति आदि भी अस्त के ही स्वरूप माधित होते हैं, इसलिए रजत-मुक्ति से उसमें प्रकृति अनिवार्य है, तो भी मुक्त नहीं है। कारण यह है कि इससे शक्य का निरूपण नहीं होता।

तात्पर्य यह कि अस्तप्रकारानुशक्तिमान् को विज्ञान है उसीको शक्त माना गया है। और, उस विज्ञान से अपनी शक्ति द्वारा प्रकाशित वट आदि वस्तुओं को शक्य कहा जाता है। अब यहाँ यह निरूप्य होता है कि वह शक्य विज्ञान का कार्य है अथवा शक्य? जल्प, अर्थात् उत्पन्न होनेवाली वस्तु का नाम कार्य है। जैसे, दण्ड-बन्ध आदि कारणों से उत्पन्न होनेवाली वट आदि वस्तुएँ कार्य करी जाती हैं। और, अन्य ज्ञान का भी विषय है, उसको शक्य कहते हैं। प्रकृत में वट आदि वस्तुओं को कार्य नहीं कह सकते। क्योंकि, कार्य तभी हो सकता है जब उसका कोई उपादान कारण हो। और, बीजों का अग्रिमत् को विज्ञान है वह स्वयं शून्य है, वह किसीका उपादान नहीं हो सकता। इसलिए, शक्य को कार्य नहीं कह सकते।

यदि शक्य कहे तो भी नहीं बनता। कारण यह है कि शक्य को काम उनके मत में स्वीकार किया गया है। वह शक्य हो नहीं सकता। दूसरी बात यह कि पटादि शक्य को यदि शक्य मानें, तो उस विज्ञान का आपकत्व अर्थवत् सिद्ध हो जाता है। और, आपक का शक्य के साथ साक्षात् सम्बन्ध होता नहीं। किन्तु, स्वबन्ध ज्ञान के द्वारा ही सम्बन्ध होता है। जिस प्रकार, आपक को प्रतीपादि हैं वे पटादि ज्ञान के जनक हैं, वह मानना होगा। और, उस विज्ञान से उत्पन्न पटादिविषयक दूसरा कोई ज्ञान विज्ञान से निम्न उपलब्ध नहीं होता। यदि द्वितीय ज्ञान की उपलब्धि मानें तो द्वितीय ज्ञान का शक्य को पटादि अर्थ है उनको कार्य मान नहीं सकते। क्योंकि उसका कारण अस्त विज्ञान नहीं हो सकता। इसलिए, शक्य मानना होगा। इस प्रकार, स्वीकृत को द्वितीय ज्ञान है उसका भी पटादि का आपक होना अर्थवत् सिद्ध हो जाता है। जनक भी ज्ञान का जनक ही होता है; क्योंकि आपक का साक्षात् सम्बन्ध शक्य के साथ नहीं होता, किन्तु वह ज्ञान के द्वारा ही होता है पर-परसे ही कह चुके हैं। इसलिए, द्वितीय ज्ञान से अन्य एक निम्न तृतीय ज्ञान को स्वीकार करना होगा। और, उसका भी पूर्वोक्त रीति से आपक होने से उससे अन्य अद्वय ज्ञान को मानना होगा। इस प्रकार, पञ्चमादि ज्ञान के मानते रहने से अनवरत-शेष हो जाता है। इसलिए, अस्त-विज्ञानवादी बीजों का मत भी अस्त-प्रस्थाप ही प्रतीत होता है। इस प्रकार, वेदाभित्ति के मत से बीजमत का संक्षेप में निराकरण किया गया। अब अन्यथा व्याप्तिवादी नैयायिकों के मत का संक्षेप में निरर्थक किया जाता है।

नैयायिकों के मत से आप्यास-निरूपण

नैयायिकों का यह कहना है कि 'मेरे रजतम्' यह रजत नहीं है इस प्रकार का रजत का जो निषेध होता है इससे आन्तर विज्ञानाकार रजत की विधि वधति नहीं होती तथापि अस्तमित्विदित एवम् में वर्तमान रजत की विधि उक्त निषेध से हो जाती है।

वास्तव्य यह है कि नैवाधिक लोग अग्न्यात्म्यातिवाद को मानते हैं। अग्न्य वस्तु की अग्न्य रूप से प्रतीति को ही अग्न्यात्म्याति कहते हैं। अग्न्य वस्तु की अग्न्य रूप से प्रतीति अग्न्य नहीं तथा रहने पर ही हो सकती है। अत्यन्त असत् वस्तु की प्रतीति होती ही नहीं, क्योंकि प्रतीति का विषय सत् पदार्थ ही होता है असत् नहीं। इसलिए, असमिहित रजत की अग्न्य सत्ता अक्षय्य सिद्ध हो जाती है अर्थात् अत्यन्त असत् वस्तु का निषेध नहीं होगा परन्तु जो सत् वस्तु है उसीका निषेध होता है। इसी अतिशय से व्यापकुमुमाञ्जलि में उक्तनाचार्य ने लिखा है—

व्यापकानामावर्तैव आविष्टी हि विरोधता ।

अभावविरहात्म्यं वस्तुना प्रतियोगिता च

यहाँ व्यापक का अर्थ है प्रतियोगी। जिसका निषेध किया जाता है वही प्रतियोगी है। और प्रतियोगी वह होता है जिसमें अभाव रहे। इसका भाव यह है कि अत्यन्त दुष्पद को सत्-मूढ आदि असत् वस्तु हैं और अभाव-प्रतिपक्ष श्रुति में जो रजत आदि हैं वे अत्यन्त निष्कृष्ट अर्थात् असत् हैं। सत् वस्तु नहीं है यह प्रसिद्ध है और दुष्पद वस्तु न किसीका विरोध होता है और न प्रतियोगी, अर्थात् विरोध ही होता है। यह श्लोकाव है। इसका वास्तव्य यह है कि तत्त्व किती हो पदार्थों का होता है, उसमें एक विरोध है जिसको प्रतियोगी कहते हैं और एक विरोध है जिसको अनुयोगी कहते हैं। यही दोनों सम्बन्धी हैं जिनका सम्बन्ध होता है। प्रतियोगी को विरोध और अनुयोगी को विरोध कहते हैं। 'वदन्मूढवत्' अर्थात् वदन्मूढ मूढ इस प्रयोग में वद विरोध और मूढ विरोध और इन दोनों का सम्बन्ध सम्बन्ध है। यहाँ वदन्त कहने से मूढ में वद के अभाव की स्थापना होती है। व्यापक का विरोधी व्यापक होता है। वदामात्र के निषेध से वद की सत्ता सिद्ध हो जाती है। वदामात्र के अभाव की प्रतीति वद पर से ही होती है। इसलिए, वद वदामात्र का अभाव-स्वरूप है वह सिद्ध हो जाता है। यहाँ वदामात्र का व्यापक (निषेध) वदामात्र का अभाव हुआ। व्यापक को वदामात्र है इसका व्यापक को वदामात्र का अभाव है उस अभाव से युक्त होना ही मूढ में विरोधता है। अर्थात् मूढ में वदामात्र न अभाव का रहना ही मूढ की विरोधता स्वरूप है और वदामात्र का जो विरह अर्थात् अभाव है तत्स्वरूप ही, अर्थात् तत्स्वरूप ही पारमार्थिक वस्तु प्रतियोगी होती है। इस स्थिति में मूढ रजत में 'यह रजत नहीं है' इस प्रकार को निषेध होता है इस निषेध का प्रतियोगी जो रजत है उसका पारमार्थिक होना अनिवार्य हो जाता है। अर्थात्, श्रुति में रजत के निषेध होने से अग्न्य नहीं रजत का रहना सिद्ध हो जाता है। इसी प्रकार, मूढ में जो मूढ का आरोप है उसका 'नैति-नैति' इत्यादि मूढनिषेध वाच्यो से मूढ का को निषेध होता है उस निषेध का प्रतियोगी जो मूढ है उसका भी वही पारमार्थिक सत् होना अनिवार्य हो जाता है। इस स्थिति में वेदात्मिकों के मत से वेदात्मिक होना होता है। यह अग्न्यात्म्यातिवादी नैवाधिकों का मत है। इस मत से असत् का सिद्धांत भी सिद्ध नहीं होता है।

परन्तु, यह ठीक नहीं है। वेदान्तियों का कहना है कि जिस प्रकार असत् संसर्ग नियम का प्रतियोगी होता है, अर्थात् असत् संसर्ग का भी नियम होता है उसी प्रकार असत् रजत का भी नियम होने में कोई आपत्ति नहीं है। वास्तव यह है कि रूप रज से संयुक्त नहीं है। वहाँ रूप और रज के समानाधिकरण के बल से कल्पित जो संयोग है, वही नियम का प्रतियोगी होता है, अर्थात् ठीकी कल्पित संयोग का नियम किन्ना जाता है क्योंकि अम्यक वही भी रूप का संयोग नहीं देखा जाता है। इसी प्रकार, प्रकृत में 'नेद रजतम्', इस नियम का प्रतियोगी कल्पित रजत के होने में कोई आपत्ति नहीं है।

अब यहाँ दूसरी आपत्ति यह होती है कि 'इदं रजतम्', इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, वह ज्ञान एक है अथवा अनेक ? एक तो कह नहीं सकते क्योंकि वेदान्तियों के मते में सिद्धान्त में दो ज्ञान माने गये हैं। यह आगे दिखाया जायगा। और, एक ज्ञान वहाँ अत्यन्त भी है। जैसे शुक्ति में इदं रजतम्, इस प्रकार का ज्ञान होता है। वहाँ वस्तुतः शुक्ति रूप जो इदम् का अंश है, वही अणु-इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध है, इसलिए अणु इन्द्रिय के द्वारा वहाँ गया हुआ या अन्तःकरण है, उसी अन्तःकरण का इदम् के आकार में परिणाम होता है। इसी विषयाकार में परिणत जो अन्तःकरण है, ठीकी वृत्ति या ज्ञान कहते हैं। रजत ज्ञान का विषय नहीं होता। कारण यह है कि रजत के उस शुक्ति रेश में वस्तुतः नहीं रहने से इन्द्रिय का सम्बन्ध उसके साथ नहीं है। यदि कहें कि इन्द्रिय के सन्निकर्ष नहीं रहने पर भी वह ज्ञान का विषय होता है तो ठीक नहीं है। कारण यह है कि इन्द्रिय में अवधिकृत वस्तु भी यदि ज्ञान का विषय होता है, वह मान लें तो सब वे-सब सर्वत्र होने लगेंगे। क्योंकि एकल अवधिकृत पदार्थ उनके ज्ञान का विषय हो जाता है इसलिए अवसिद्ध रजत का ज्ञान का विषय किसी प्रकार नहीं कह सकेंगे।

यदि यहाँ यह शङ्का करें कि शुक्ति-रेश में अणु इन्द्रिय के सन्निकर्ष होने के पक्षे रजत का ज्ञान नहीं होता है और अणु के सन्निकर्ष के बाद ही रजत का ज्ञान होता है, इस अन्वय-व्यतिरेक से रजत का ज्ञान अणु इन्द्रिय से अम्य है, ऐसी कल्पना की जा सकती है। यह भी ठीक नहीं। क्योंकि इदम् और व हान के विषय होने में अणु-इन्द्रिय का उपयोग हो जाता है। यदि यह कहें कि रजत का जो संस्कार है उसीसे रजत-ज्ञान का जन्म होता है, तो यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि संस्कार ॥ अम्य होने से स्मृति लक्ष्य की अवस्थिति हो जाती है। इसलिए, रजत ज्ञान को संस्कारमय भी नहीं कह सकेंगे।

यदि यह कहें कि इन्द्रिय-बोध ही इसमें कारण है अर्थात् इदम् अंश के प्रत्यक्ष अनुभव में परगत मनुष्य में रहनेवाले रजत की वा विषयत्वेन प्रतीति होती है, उसमें शय ही कारण होता है। यह भी युक्त नहीं है। कारण यह है कि बोध रान का स्वतन्त्र कारणत्व नहीं होता। जैसे वेदवत् ॥ रहनेवाला व्यसन आदि का बोध है वे वेदवत् के द्वारा ही वेदवत् से संसर्ग रहनेवाले महदत्त का दूषित कर। है। संसर्ग नहीं रहनेवाले अम्य अनुष्णों को दूषित नहीं कर। इसी प्रकार, प्रकृत में

इन्द्रिय-शेष भी इन्द्रिय के द्वारा ही किसी कार्य में प्रति कारण हो सकता है, स्वतन्त्र नहीं। इसलिए, इन्द्रिय से असंयुक्त रजत के ज्ञान का विषय होने में शेष किसी प्रकार कारण नहीं हो सकता। और ग्रहणारम्भ तथा स्मरणारम्भ ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कोई ज्ञान होता भी नहीं। इन्द्रियबन्धु ज्ञान को ग्रहण कहते हैं और संस्कारबन्धु ज्ञान को स्मरण। इससे अतिरिक्त बाधबन्ध कोई ज्ञान नहीं है। इहम् श्रृंग का जो प्रत्यक्ष होता है उसमें रजत का किसी प्रकार भी विषयतया प्रवेश नहीं होता। इसी कारण इहम् श्रृंग और रजत के तादात्म्यविषयक एक विज्ञान किसी प्रकार भी संभव नहीं होता है। इसलिए, पूर्वोक्त एक ज्ञान नहीं कह सकते। यदि द्वितीय विकल्प अनेक ज्ञान मानें, तो वह भी भुक्त नहीं होता। अक्यातिवाद की आपत्ति हो जाती है अर्थात् भीमावर्गों का यह ही स्वीकार्य हो जाता है।

वेदान्तियों का समाधान इस प्रकार होता है कि पक्ष पुरोवर्ती वृत्ति-वपद में शेषकशुक्ति बह्म इन्द्रिय का जो सम्बन्ध होता है उससे शेष का कारण वृत्ति श्रृंग का ग्रहण नहीं होता है। किन्तु इहमाकार ही अन्तःकरण की वृत्ति उत्पन्न होती है और वही वृत्ति इहमाकारबन्धु ज्ञान की अभिव्यक्ति का प्रतिकल्पक जो आवरण है उसे दूर कर देती है। तत्पश्चात् इहमा न और इहमा का ग्रहण जो वृत्ति है उसमें ज्ञान प्रतिकल्पित होकर उसी रूप में अभिव्यक्त होता है। परन्तु वृत्ति श्रृंग से ज्ञान की अभिव्यक्ति नहीं होती। कारण यह है कि शेष के कारण वृत्ति के श्रृंग से अवच्छिन्न ज्ञान को आवृत करनेवाला जो ज्ञानावरण है उसका भंग नहीं होता। इहम् श्रृंग से भुक्त ज्ञान का वृत्तिकार से जो अनवभास है अर्थात् इहम् श्रृंग वृत्तिकार से जो अभिव्यक्त नहीं होता है वह, और इसी कारण वहाकार वृत्तिकार से उस ज्ञान का जो अनवभास है वह अविद्या है। उस अविद्या का आभाव इहम् श्रृंग से अवच्छिन्न और इहमाकार वृत्ति से अवच्छिन्न ज्ञान ही है। उसमें प्रथम, अर्थात् इहम् श्रृंग से अवच्छिन्न ज्ञान का वृत्तिकार से अनवभास-रूप का अविद्या है उसका आभाव इहमेव से अवच्छिन्न ज्ञान ही और वहाकार वृत्तिकार से ज्ञान का अनवभास-रूप जो अविद्या है उसका इहमाकार वृत्तिकार ज्ञान आभाव है।

य दोनों प्रकार की अविद्याएँ शेषवश संशुभित होती हैं। वहाँ इहम् श्रृंग से अवच्छिन्न ज्ञान में रहनेवाली जो अविद्या है वह संशुभित होकर वाक्यविषय आदि लेकर रजत के स्वरूप का उद्घोषण करती है और उसकी वहायता से रजत के आकार में परिवर्तन भी हो जाती है और वृत्ति से अवच्छिन्न ज्ञान में रहनेवाली जो अविद्या है वह रजत का ग्रहण करनेवाली वृत्ति के स्वरूप का उद्घोषण द्वारा उसकी वहायता से वृत्तिकार परित्यक्त हो जाती है। ये दोनों परिवर्तन अपने-अपने आभवानुसार वाचि ज्ञान माणित होत हैं। इसीको वमत्ता अर्थात्वाच और आभाषाव कहते हैं।

वहाँ वह भी शङ्का होती है कि जिस प्रकार विषय के आकार में परिवर्तन अन्तःकरणवृत्ति से विषय का अनवभास होता है उसी प्रकार, उस वृत्ति का भी

अवभास उस वृत्ति के आकार में परिणत अन्तःकरण के रूपान्तर से होगा, और पुनः उस वृत्ति के रूपान्तर से। इस प्रकार अनवस्था-दोष हो जाता है। यह शब्दा का तात्पर्य है।

इसके उत्तर में वेदान्तिनों का कहना है कि जिस प्रकार घटादि पदार्थों का प्रकाशक जो प्रदीप है, वह घटादि का जिस प्रकार प्रकाशक होता है, उसी प्रकार, अपना भी प्रकाशक होता है। प्रकाशान्तर की अपेक्षा नहीं रखता। प्रदीप स्वयं प्रकाशक, अर्थात् स्वविषयक भी है। इसी प्रकार प्रकृत वृत्ति-अपक्ष में भी वृत्ति के रूपान्तर की अपेक्षा नहीं होने पर भी स्वविषयक मान लेने में कोई आपत्ति नहीं होती अर्थात् वृत्ति (ज्ञान) जिस प्रकार विषय का अवभासक होती है, उसी प्रकार अपना भी अवभासक होती है प्रदीप के सदृश। इससे सिद्ध हुआ कि अवृत्ति अविद्या भी साक्षिमात्र है; क्योंकि अविद्या तो साक्षिमात्र ही है। इससे प्रकृत में वह सिद्ध हुआ कि इहमाकार जो वृत्ति है, वह अन्तःकरण के परिणामस्वरूप है और रजताकार जो वृत्ति है, वह अविद्या की है अर्थात् अविद्या के परिणामस्वरूप है। यही दो वृत्तियाँ हैं। वृत्ति को ही ज्ञान कहते हैं इसलिए वेदान्तिनों के यहाँ भी दो ज्ञान सिद्ध हो जाते हैं।

यदि कोई कि ज्ञान यहाँ दो है तो 'इहं रजतम्' इस स्थल में एक ही ज्ञान होता है और इस प्रकार का वेदान्तिनों का जो व्यवहार होता है वह अनुपपन्न हो जाता है। इसका उत्तर यह होता है कि ज्ञान के दो होने पर भी फल के एक होने से ज्ञान के एक होने का आरोप किया जाता है। इसलिए, एक ज्ञान है, इस प्रकार का व्यवहार किया जाता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञान तो वृत्तिस्वरूप है और उसका फल विषय का अवभास है और वह अवभास तथा विषय विषय के अनुसार ही होता है। इसलिए अवभास विषय के ही अधीन होता है और वह विषय 'इहम् रजतम्' इस प्रकृत स्थल में तत्त्व जो इहम् अर्थ है और अवृत्त जो रजत है, इन दोनों का अन्वोन्वात्मक, अर्थात् परस्परामक होने के कारण एकत्व-मात्र ही गवा है। इसी कारण विषय के अवभास-रूप फल ऐसे स्थलों में एक ही निरुद्ध प्रतीत होता है। इसलिए, कसैक्य का व्यवहार किया जाता है। आत्माओं में भी स्थिर है—

‘शुद्धीदृग्मंशचैतन्यसिध्दाविद्या विभुम्भने ।
रामादिदोषसंस्कारसन्निवा रजतप्रत्यक्षा ॥
इहमाकारवृत्तवन्तचैतन्यरत्ना तथाविद्या ।
निवर्तते तद्वृत्तयानामासात्ममात्मनी ॥
सात्वमिध्दात्मनीरेवनादेकस्तद्विषयो मयः ।
नद्वारयन्तैकत्वात्माचैरवमुपचरति ॥

इसका भाव एवोंक ही है। शुक्ति के इहम्-अर्थ में शुद्ध चैतन्य में निवृत्त का अविद्या है वह रामादि इह के संस्कार की सहायता से रजत के आकार में परिणत हो जाती है। इन दोनों ज्ञान का विषय तब और विषय के अन्वोन्वात्म्यमूलक,

अर्थात् परस्पररूप होने के कारण एकत्व रूप को प्राप्त ही है, अर्थात् दोनों का नियम एक ही है, और नियम क एक होने से उसके अधीन जो अवमास फल है, वह भी एक ही है, इस प्रकार का उपचार होता है। इसी अभिप्राय से पञ्चराशिका नामक शाङ्कर माध्य की टीका में पञ्चनामाचार्य ने लिखा है कि 'ता चैकमेव ज्ञानमेकफलं मनसि' अर्थात् वह अविद्या एक ही अवमास-रूप फल को उत्पन्न करती है।

अब यहाँ यह शङ्का होती है कि श्रुति के प्रदेष्ट में प्रतीतमान को रक्त है ठाकरी नहीं यदि उत्पन्न मान लिया जाय तब तो 'नेह रक्तम्' (यह रक्त नहीं है), यह को निवेष्ट होता है, वह कैसे होगा। क्योंकि रक्त का तो निवेष्ट होता नहीं।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि श्रुति प्रदेष्ट में रक्त का प्रतिमास होने से प्रातिमासिक उत्पन्न है, तथापि व्यावहारिक उत्पन्न न होने से कारण औपाधिक से ठाकरी निवेष्ट होना युक्त ही है। अर्थात् श्रुति के प्रदेष्ट में ही 'नेह रक्तम्' ऐसा निवेष्ट होता है। तात्पर्य यह है कि यद्यपि इस प्रकार के निवेष्ट का प्रयोगही श्रुति में मानमान रक्त नहीं हो सकता। कारण यह है कि अविद्या के परिणाममूल को रक्त है वह किञ्चित्काव्यमय ही स्वामी है, और निवेष्ट तो 'वह कमी रक्त नहीं है' इस प्रकार काय से अर्थव्युत्पन्न ही प्रतीत होता है, फिर भी व्यावहारिक उत्पन्ननिष्ठ को रक्त है उसका तो यहाँ अभाव ही है। इसलिये, व्यावहारिक उत्पन्ननिष्ठ को औपाधिक रक्त है उसका निवेष्ट होने में कोई आपत्ति नहीं है। तीन प्रकार की उत्पत्तियों का विवरण पञ्चराशिका विवरण में किया गया है।

प्रथम की उत्पत्ति पारमार्थिकी है। वह विकासवाच्य है अर्थात् उसका बाब तीनो काल में भी नहीं होता। आकाशादि प्रपञ्च का जो उत्पन्न है वह व्यावहारिक है। व्यावहारिक का तात्पर्य है अर्थक्रियाकारी, अर्थात् जिससे कुछ व्यवहार होता हो। वह आकाशादि प्रपञ्च मायाप्रायिक है। अर्थात् माया की उत्पत्ति से ही इस प्रपञ्च की उत्पत्ति प्रतीत होती है और अविद्योपाधिक को उत्पन्न है वही प्रातिमासिक है। इन तीन प्रकार की उत्पत्तियों का विवेचन आम्नाय्य वेदान्त-ग्रन्थों में भी किया गया है। जैसे—

‘अवकाशे जातुकादे प्रतीतिधर्मैः तथा ।
 वाताभ्यन्तरे बहुधायां अवकाशैर्विभक्तित्वे ॥
 तावन्तं प्रपञ्चं सर्वं व्योमादौर्भावहारिणम् ।
 शुक्लादौर्भावमूलत्वं प्रातिभासिकमित्येव ॥
 जीविकैव प्रमादैन बहुधायां जीविकै विधी ।
 तन् प्रातिभासिकं सर्वं वाच्यं मूलैव मातुरि ॥
 वैदिकेन प्रमादैन बहुधायां वैदिकै विधी ।
 तद् व्यावहारिकं सर्वं वाच्यं मातुरादौर्भावम् ॥

मान यह है कि पदार्थों की उत्पत्ति तीन प्रकार की होती है—वातजन्य म वायु में होने से जातुकाय म अर्थात् व्यवहार काल में वायु न होने से और प्रतीति समय में वायु न होने से।

प्रपञ्च की सत्ता तार्किक, अर्थात् पारमार्थिक है। आकाश आदि की सत्ता व्यावहारिक है। शुक्ति आदि में रजत आदि की जो प्रतीति होती है वह प्रामाणिक है।

व्यवहार-काल में ही लौकिक प्रमाण से जिसका बाध हो और उस समय प्रमादा का बाध न हो वह प्रामाणिक सत्य है। शुक्ति आदि में जो रजत की प्रतीति होती है, उसका बाध प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाण से व्यवहार-काल में ही यह रजत नहीं है, इस प्रकार का बाध हो जाता है। उस समय औपाधिक भी देवदत्त आदि प्रमादा का बाध नहीं होता।

वैदिक काल में वैदिक प्रमाण के द्वारा जिसका बाध होता है और जिस काल में प्रमादा का भी बाध हो जाता है वह व्यावहारिक सत्ता है। तात्पर्य यह है कि आकाशादि प्रपञ्च की सत्ता व्यावहारिक है क्योंकि व्यवहार-काल में उसका बाध नहीं होता। किन्तु 'तत्त्वमसि' इत्यादि वैदिक वाक्यों के द्वारा जब अदृश्य-मननादि सत् सम्बन्ध अधिकारी का आत्मा का साक्षात्कार हो जाता है, तब आकाशादि प्रपञ्च का भी बाध हो जाता है। और, उस समय प्रमादा का प्रमातृत्व भी प्रतीत नहीं होता। इसलिये, प्रमादा भी बाधित हो जाता है। वहाँ प्रतीति का अभाव ही बाध है, निषेध नहीं।

इस सम्बन्ध से यह सिद्ध होता है कि शुक्ति में रजत की स्मृति और बाध तब तक सिद्ध नहीं होता, जब तक सत् असत् से जिसका अनिर्वचनीय रजत की उत्पत्ति न मानें। तात्पर्य यह है कि शुक्ति में रजत की जो प्रतीति होती है वह असत् नहीं है। क्योंकि उसकी प्रतीति होती है और सत् भी नहीं कह सकते। क्योंकि उसका प्रत्यक्षादि प्रमाण से वह रजत नहीं है इस प्रकार का भी बाध होता है और क्या कि और बाध इन दोनों का एकन समावेश समी हो सकता है, जब उसका अनिर्वचनीयत्व स्वीकार करें। अतः प्रतीति और बाध दोनों अनुपपन्न हो जाता है। इसलिये, अनिर्वचनीय स्मृति मानना आवश्यक हो जाता है। सत् और असत् से जो निराश्रय है, उसीको अनिर्वचनीय कहते हैं और ऐसा अनिर्वचनीय माया का ही परिणाम हो सकता है। इसलिये, इसका मानास्य होना भी सिद्ध हो जाता है।

अनिर्वचनीय की परिभाषा तिस्रुपाध्याय में मिलती है—

सम्पर्क सत्सत्तायां विचारपक्षी नक्तम् ।

साहते तदनिर्वचनमाहुर्वैद्वान्तपरिनिः ।

तात्पर्य यह है कि जो तत्त्वेन असत्पक्ष और सत्-असत् उभयपक्ष विचार का विषय न हो वही अनिर्वचनीय कहा जाता है। अर्थात्, जो सत् नहीं है और असत् भी नहीं है। सत् असत् उभयपक्ष भी नहीं है वही अनिर्वचनीय है। अनिर्वचनीय माया का यही स्वरूप वैद्वान्तियों ने स्वीकार किया है।

माया और अविद्या में भेदाभेद का विचार

इसमें विचार का कारण यह होता है कि कहीं प्रपञ्च को मायामय, कहीं अविद्यामय बताया गया है। इससे यह प्रतीत होता है कि दोनों एक ही परार्थ हैं। परन्तु शुक्ति में रसत का जो मान है वह अविद्या का ही परिणाम है माया का नहीं। वह भी वेदान्तों में वर्णित है। इतलिय, यह सम्येह होमा स्वामानिक है कि वे दोनों परस्पर मित्र हैं अथवा शत्रु। पञ्चवर्ती में माया का शुद्धतत्त्वप्रधान और अविद्या को मलिनतत्त्वप्रधान बताया गया है और बीच ईश्वर में भेद भी माया और अविद्या के उपाधि भेद से ही बताया गया है। अर्थात्, मायोपाधि से शुद्ध चेतन को ईश्वर और अविद्यापाधि से शुद्ध चेतन को बीच कहा गया है। यथा—

‘अन्तर्यामिनिशुद्धिर्मायाऽविद्या च तमते ।

मायाविग्रहो वसीकृत्य तं स्वात्मवर्जं ईश्वरः ॥

अविद्याव्यापककर्मः तत्त्वैविश्वारूपेण ॥’

मात्र यह है कि तत्त्व की मिश्रुक्ति-अविशुद्धि होने के कारण ही माया और अविद्या ये दोनों परस्पर मित्र परार्थ कहे गये हैं। माया में प्रतिबिम्बित चेतन माया का अपने वश में करके ईश्वर कहा जाता है और अविद्या के वश में होकर वह बीच कहा जाता है और अविद्या के वैशिष्ट्य से वह अनेक प्रकार का होता है। इससे माया से मित्र अविद्या है यह सिद्ध होता है। और भी अनेक स्थलों में इस प्रकार के अनेक सिद्धते हैं—

‘स्वात्मव्यापकमोहकन्ती कर्तुंविश्वामुत्तरन्ती माया तद्विपरीता अविद्या ॥’

अर्थात् अपने आत्मन को भ्रान्त नहीं करती हुई कर्त्ता की इच्छा का अनुसरण करनेवाली माया है और इसके विपरीत अविद्या। शुक्त में प्रतीयमान जो रसत है उसका उपादान कारण अविद्या ही है क्योंकि अविद्या का आत्मन का इन्द्र है उसको भ्रान्त बना देती है और उसकी इच्छा का अनुसरण भी नहीं करती, क्योंकि उसकी इच्छा नहीं रहने पर भी उसका परिणाम होता ही रहता है। इन सत्यों से भी माया और अविद्या में भेद प्रतीत होता है परन्तु वह शुक्त नहीं है। कारण यह है कि अनिर्वचनीय होना तत्त्व प्रतीति का प्रतिबन्धक होमा और निर्वचन अर्थात् विपरीत शान का अवमातक होना—य दोनों सत्य माया और अविद्या में समान रूप से रहते हैं इतलिय माया और अविद्या परमार्थ में एक ही तत्त्व हैं। एक बात और है कि आत्मन सम्भामोहकन्ती इस अर्थ से जो अविद्या से माया में भेद दिखाया गया है वहाँ यह निश्चय होता है कि आत्मन पर से कितना महत्त्व है—इहा का अर्थ कर्त्ता का ! तामप यह है कि माया के परिणामीभूत परार्थों की जो देखता है वह मायात्मक है अथवा माया का वा उत्साहकर्त्ता है वह मायात्मक है। आद्य वश अर्थात् इहा तो कर वही तत्त्व; क्योंकि मय वा औपधि आदि से जो माया देखता है वहाँ उसका देखनेवाला वा मन समुदाय है वह भ्रान्त हो जाता है और इहा का ही माया का आत्मन मानता है किन्तु सत्य में माया को आत्मन को अभ्रान्त करनेवाली बताया गया है।

यह विषय हो जाता है। द्वितीय पक्ष अर्थात् माया के कर्त्ता को यदि मायामय मानें, तो भी मुक्त नहीं होता क्योंकि मगवान् विष्णु की आभिठा जो माया है, उससे स्वयं विष्णु को प्रभावित करने में प्रसन्न हुआ है, था लक्ष्य से विरक्त होता है। इसलिए, दोनों को एक ही मानना मुक्त है। अतएव 'भूयश्चात्मानं विद्यमानानिवृत्तिः इत्यादि श्वेताश्वतर-भुक्ति म मी उन्मूलन से निवृत्त होनेवाली अवस्था का ही माया शब्द से व्यवहार किया गया है। और भी—

तरत्यविद्यां वितर्कां हृदि पस्मिन्निवेष्टितैः ।

जोमी भाषामनेयाय तस्मै विद्यामने वसः ॥

इस स्मृति में अवस्था और माया का एकत्वेन व्यवहार स्पष्ट किया गया है और भाष्य में भी अवस्था माया अवस्था का मायाशक्ति इत्यादि व्यवहार स्पष्ट ही है। इसलिए, माया और अवस्था में अमेद ॥ सिद्ध होता है।

लोक में और कहीं-कहीं वेदान्त ग्रन्थों में भी जो मेद का वर्णन और व्यवहार मिलता है, वह कदाचित् औपनिषदिक ही। किसी-किसी ग्रन्थ में तो आनन्द-शक्ति और विज्ञान-शक्ति के प्राधान्य से अवस्था और माया में मेद का व्यवहार किया गया है, परन्तु वह भी औपनिषदिक ही है। यथा—

‘माया विधिपद्मानमीयेष्टा वरकण्ठा ।

अविद्यापद्माहपक्षं स्वातन्त्र्यानुविधाविभक्तं ॥

वाक्य में यह है कि अज्ञान की शक्ति दो प्रकार की है। एक आनन्द-शक्ति और दूसरी विज्ञान-शक्ति। जैसे, शक्ति में रजत-प्रतिमाद्य-रूप में आनन्द-शक्ति से शक्ति का रज-स्वरूप भी आदृत हो जाता है और विज्ञान-शक्ति में अतएव रजत का भी मान होने लगता है। इसी प्रकार, अनादि अज्ञान की जो आनन्द-शक्ति है उसमें ब्रह्म का रज-स्वरूप भी आदृत हो जाता है और विज्ञान-शक्ति से अतएव रूप म भी अतएव मादृत होता है। यहाँ आनन्द-शक्ति के प्राधान्य में अवस्था और विज्ञान-शक्ति के प्राधान्य में माया शब्द का व्यवहार किया जाता है। यह सब व्यवहार उपाधि के द्वारा ही होता है, इसलिए वह औपनिषदिक ही है।

श्लोक का भाव यह हुआ कि विज्ञान-शक्ति विशिष्ट परमात्मा की दृष्टि के वरकण्ठी को अज्ञान है वह माया शब्द से व्यवहृत होता है और आनन्द-शक्तिविशिष्ट एवं स्वतन्त्र को अज्ञान है उसका अवस्था शब्द में व्यवहार किया जाता है। इसमें भी निष्कर्ष यही निकलता है कि केवल अवस्था और उपाधि के मेद होने से ही माया और अवस्था में मेद मादृत होता है। वस्तुतः कोई मेद नहीं है। इसमें माया और अवस्था एक ही वस्तु है यह सिद्ध हो जाता है।

अविद्या में प्रमाण

अब यह प्रश्न होता है कि अवस्था के दाह में क्या प्रमाण है? इसका उत्तर यह है कि ब्रह्मक-साम्यप्रसन्न म आनामि अर्थात् मैं ब्रह्म हूँ अपने को और दूसरे को भी नहीं जानता हूँ। इस प्रकार का प्रत्यक्ष अनुभव का मादित्यो का होता है,

वही अविद्या में प्रमाद्य है। इस अनुभव में आत्मा के अविद्य और बाह्याध्यात्म में स्वात एक अकारिका अविद्या-शक्ति अनुभूत होती है और वह अनुभूतमान अज्ञान ज्ञान का अभावस्वरूप नहीं है। किन्तु ज्ञान से भिन्न भावस्वरूप एक अतिरिक्त पदार्थ है; क्योंकि यह भावस्वरूप दृश्यमान अज्ञान का उपादान होता है। यदि ज्ञानाभावस्वरूप इसको मानें तो दृश्यमान भावरूप अज्ञान का उपादान नहीं हो सकता; क्योंकि अभाव किसीका उपादान नहीं होता है यह धर्मतन्त्रविज्ञानतत्त्व है। वही नैवाविको और वाक्यो का कहना है कि 'अहमका' इस अनुभव का विषय ज्ञानाभाव ही है। अज्ञान भावरूप कोई पदार्थ नहीं है। और दृश्यमान अज्ञान का उपादान कारण तो प्रकृति अथवा परमाणु ही है अज्ञान नहीं। इसलिये, उक्त अनुभव से भावरूप अज्ञान की विधि नहीं हो सकती। वेदान्तियों का कहना है कि वह भ्रम नहीं है; क्योंकि अभाव को ग्रहण करनेवाला एक अनुपपत्तिनाम का अतिरिक्त ही प्रमाद्य है। भूतल में वह नहीं है, इस प्रकार का ज्ञापमान को पदमात्र का ज्ञान है वह अनुपपत्ति-प्रमाद्य का ही अन्व है और अनुपपत्ति-प्रमाद्य से अन्व को अभाव का ज्ञान है, वह परोक्ष ही प्रमाद्य है। 'भूतसे परोक्ष' यह ज्ञान परोक्ष ही है, प्रत्यक्ष नहीं और 'अहमका' इस प्रकार का जो अनुभव है वह प्रत्यक्ष ही परोक्ष नहीं। इसलिये, इसको अभावस्वरूप नहीं मान सकते। एक बात और है कि अनुमान आदि प्रमाद्यों से भी अभाव का ज्ञान माना गया है परन्तु उनक मत में भी अभाव का प्रत्यक्ष कभी नहीं माना जाता। इसलिये, 'अहमका' इस प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय ज्ञानाभाव कभी नहीं हो सकता।

यदि वह कहे कि 'अहमका' यह ज्ञान भी प्रत्यक्ष नहीं है परोक्ष ही है तो वह भी भ्रम नहीं है। कारण यह है कि यदि परोक्ष मानेंगे तो अनुमान आदि किसी प्रमाद्य से ही उसका ग्रहण मानना होगा। और अनुमान शब्द अर्थात्ति इन तीनों में किसीसे भी इसका ज्ञान नहीं हो सकता। कारण यह है कि प्रत्यक्षेतर जितने प्रमाद्य माने गये हैं उनक कारण का काम होने पर ही वे सब ज्ञान के कारण होते हैं। जैसे अनुमान प्रमाद्य का हेतु है सिद्ध का ज्ञान अर्थात् जो बात सिद्ध है वही अनुमिति का जनक होता है। अग्नि के ज्ञान में भूम को सिद्ध है वह तभी कारण होता है जब भूम का ज्ञान हो। अज्ञात भूम स्वरूपता रहने पर भी अग्नि का अनुमापक नहीं होता। इसी प्रकार, शब्दबन्ध बोध में भी शब्द का ज्ञान और अर्थात्ति-स्वरूप में अनुपपत्तमान अर्थ का ज्ञान कारण होता है। अज्ञात शब्द भी शब्दबोध का कारण नहीं होता। इसलिये अग्नि को शब्दबोध नहीं होता। अर्थात्ति-स्वरूप में भी दिन में नहीं जाने पर भी वेदवत् की स्पष्टता का ज्ञान ही रात्रि मोक्षमरूप अर्थ का बोधक होता है। 'अहमका' इस प्रकृत स्वरूप में सिद्ध आदि का ज्ञान अतन्त्र ही है। इसलिये, किसी प्रकार भी इसको परोक्ष प्रतिपाद नहीं कह सकते।

यदि वह कहे कि 'अहमका' इस स्वरूप में सिद्ध आदि के काम में होने पर भी अनुपपत्ति-प्रमाद्य से उसका ज्ञान उत्पन्न ही जायगा। जैसे, भूतल में वह जो अनुपपत्ति से पदमात्र का ज्ञान होता है वैसे ही ज्ञानाभाव की अनुपपत्ति से

ज्ञानामात्र का भी ज्ञान हो जायगा। परन्तु, यह भी युक्त नहीं होता। कारण यह है कि जिस अनुपलब्धि से ज्ञानामात्र का ज्ञान करने है वह यदि अज्ञात है तब तो उससे ज्ञानामात्र का ग्रहण हो नहीं सकता। क्योंकि, प्रत्यक्ष से इतर प्रमाणात् ज्ञात होने पर ही बोध का जनक होता है। यदि उसको भी ज्ञात मानें, तो यह प्रश्न उठता है कि उस अनुपलब्धि का ज्ञान किससे हुआ? यदि उसका ज्ञान के लिए अन्य अनुपलब्धि को कारण मानें, तो उसको भी ज्ञात होना चाहिए। इस प्रकार का अनवरण-दोष हो जाता है। जैसा यह की अनुपलब्धि का तात्पर्य यह है कि वस्तु की उपलब्धि का प्रमाण। यदि अनुपलब्धि-प्रमाण से ही उसका ज्ञान मानें तब तो उपलब्धि व अज्ञान से उपलब्धि के प्रमाण का ज्ञान होता है, यह मानना होगा। इस अवस्था में उपलब्धि प्रमाण की अनुपलब्धि भी ज्ञान होने पर ही कारण होगा। इसलिये, पुनः उसमें अन्य अनुपलब्धि को कारण मानना होगा और उसके ज्ञान के लिए पुनः अन्य अनुपलब्धि की इस प्रकार की पुनः-पुनः बिडाला होने से अनवरण-दोष हो जाना स्वाभाविक है। एक युद्धा नहीं और होती है कि नैवाविकि अस्ति न मत्त म योम्यानुपलब्धि ज्ञात अथवा अज्ञात दोनों प्रकार से सहकारिणी होती है। इसी प्रकार, हमारे मत्त म भी ज्ञात अथवा अज्ञात दोनों प्रकार की अनुपलब्धि का कारण हो सकती है। तात्पर्य यह है कि नैवाविकि और वैरोपिको न मत्त में अनुपलब्धि को प्रमाण नहीं माना गया है और भूतल में वस्तु के प्रमाण का ज्ञान प्रत्यक्ष-प्रमाण से ही माना जाता है। योम्यानुपलब्धि केवल सहकारी-मात्र होती है। यदि वहाँ यह होता तो अवरण उपलब्धि होता, इस प्रकार नहीं कहा जा सके, वही योग्यानुपलब्धि है। और, वह अनुपलब्धि ज्ञात हो अथवा अज्ञात, दोनों प्रकार से सहकारिणी है। इसलिये अनवरण नहीं होती। इसी प्रकार, हमारे मत्त में अनुपलब्धि को प्रमाण मानने पर भी यह ज्ञात-अज्ञात दोनों ही प्रकार से कारण हो सकती है। इसलिये, अज्ञात अनुपलब्धि का कारण मानने पर दूसरी अनुपलब्धि को अपेक्षा नहीं होती, अतः अन्वयोम्यामय होने की सम्भावना ही नहीं होती।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि सहकारी ज्ञात होने पर ही बोधक होता है यह निवृत्त नित्य नहीं है तथापि जिसको कारण मानते हैं उसका वो ज्ञात ज्ञाना अवरणक हो जाता है अन्यथा यदाभ्य भूतल म भी अज्ञात यदानुपलब्धि के रहने से यदाभ्य का ज्ञान हो जाना चाहिए। इससे सिद्ध होता है कि यद्यपि सहकारी का ज्ञात होना नियम नहीं है, तथापि कारण की ता ज्ञात होकर ही बोध का जनक मानना परमावरणक है। एक बात और भी है कि अनुपलब्धि का वस्तु प्रमाण माननेवालों के मत्त में अज्ञात अनुपलब्धि का कारण मानने पर भी कोई बोध नहीं होता। कारण यह है कि उस अनुपलब्धि में ज्ञानातिरिक्त यदादि व अभाष का ही ज्ञान कर सकते हैं। ज्ञान के प्रमाण का ग्रहण उत्तरा नहीं कर सकते। यह बात ध्यान रख हो जायगी।

इस सम्दर्भ से यह सिद्ध किया गया कि अनुपलब्धिप्रमाणवादी व मत्त में अहमदा: इस प्रकार का जो ज्ञानामात्र का अनुभव होता है यह परोक्ष नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष ही है। इसके बाद नैवाविकि व का अनुपलब्धि का प्रमाण नहीं मानना और

मात्र को प्रत्यक्ष ही मानते हैं और 'ब्रह्मसूत्र' इस प्रत्यक्ष अनुभव का विषय जानामात्र है, मात्रक अनुमान नहीं इस प्रकार मानते हैं मत का विमर्श किया जाता है।

'ब्रह्मसूत्र' इस स्थल में जो जानामात्र का प्रत्यक्ष का विषय नैपथ्यिक प्रति मानते हैं उनका प्रति यह प्रश्न होता है कि 'ब्रह्मसूत्र' इस प्रत्यक्ष का विषय ज्ञान सामान्य का अभाव है अथवा ज्ञानविशेष का। ज्ञान सामान्य का अभाव तो कह नहीं सकते; क्योंकि 'ब्रह्मसूत्र' इस प्रकार के जानामात्र का धर्मी रूप से आत्मा का ज्ञान वस्तुमान ही है। और, अभाव में प्रतियोगी रूप से ज्ञान का भी बोध है। इसलिए, ज्ञान-सामान्य में अथवा विद्यमान रहने से ज्ञान सामान्य का अभाव किसी प्रकार भी नहीं कह सकते। यदि यह कहें कि धर्मी और प्रतिबोधी का ज्ञान नहीं है, तो भी ठीक नहीं। कारण यह है कि अभाव में ज्ञान में प्रतिबोधी का ज्ञान और अधिकरण का ज्ञान कारण होता है, यह नियम सर्वविज्ञानस्थिति है। मूल में पर के अभाव का ज्ञान ठीकी हो सकता है जब अधिकरण अर्थात् मूल और प्रतिबोधी अर्थात् पर के ज्ञान हो प्रत्यक्ष नहीं। इस स्थिति में धर्मी और प्रतिबोधी ज्ञान के बिना अभाव का ज्ञान नहीं होता यह मान लेने पर ब्रह्मसूत्र इस स्थल में जानामात्र ज्ञान सामान्यमात्र का प्रत्यक्ष किसी प्रकार नहीं हो सकता। इससे यह सिद्ध हो जाता है कि प्रत्यक्ष का अभाव किसी प्रमाण के द्वारा ज्ञान सामान्यमात्र का प्रत्यक्ष होना अशक्य ही है। अब द्वितीय पक्ष रहा ज्ञानविशेषमात्र यह भी पुष्ट नहीं हो सकता। कारण यह है कि ज्ञानविशेष में दो प्रकार का ज्ञान है एक स्मृति और दूसरा अनुभव। 'ब्रह्मसूत्र' इस प्रत्यक्ष का विषय स्मृति का अभाव तो कह नहीं सकते। क्योंकि अभाव के ज्ञान में प्रतिबोधी का स्मरण कारण होता है। इसलिए, स्मरणमात्र के प्रत्यक्ष होने में अभाव का प्रतिबोधी को स्मरण है ठीक ज्ञान रहना अस्वाभाविक हो जाता है। स्मरण के रहने पर स्मरण का अभाव हो नहीं सकता। अतः स्मरणमात्र 'ब्रह्मसूत्र' इस प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता यह सिद्ध हो जाता है। यदि कहें कि अनुभव का अभाव ठीक प्रत्यक्ष का विषय है यह भी पुष्ट नहीं है। कारण यह है कि किसी रूप में अनुभव तो वहाँ अवश्य ही रहेगा।

वास्तव यह है कि 'ब्रह्मसूत्र' इस प्रकार का जानामात्रविषयक जो ज्ञान होता है वह अनुभवस्वरूप ही है। इसलिए, अनुभव का वहाँ होना अनिवार्य है। और अनुभव में रहते अनुभव का अभाव रह नहीं सकता। इसलिए, ब्रह्मसूत्र इस प्रत्यक्ष का विषय अनुभव का अभावकर्म ज्ञानविशेष का अभाव है यह भी नहीं कह सकते। एक बात और है कि आत्मा में पर के अनुभव का अभाव ही प्रत्यक्ष का विषय होता है। तब तो ब्रह्मसूत्र इस स्थल में ज्ञान सामान्यमात्राधी को वा बाध है ठीक ज्ञान सामान्यविशेषविषयक अनुभव अर्थ में प्रयोग तो अशक्य ही से हो सकता है अविनाशित से तो ज्ञान सामान्य ही उत्पन्न अर्थ है। आत्मस्वरूपविशेष-विषयक अनुभव में लक्ष्य ही वा बाध का प्रयोग करना होगा। परन्तु लक्ष्य ठीकी की जाती है जब लक्ष्य और अनुपपत्ति का ज्ञान रहे। अतः 'गङ्गा में कोप है इस वाक्यार्थ में 'गङ्गा' पर स गङ्गा-तीर में लक्ष्य की जाती है। वही गङ्गा शब्द से

प्रवाह और तीर के साथ गङ्गा का सम्बन्ध ऐसा ज्ञान होता ही है और शब्दार्थतः प्रवाह में बोध का रहना असम्भव है इस अनुपपत्ति से प्रवाह से सम्बन्ध से तीर का बोध किया जाता है। इसी प्रकार 'ब्रह्मणः' इस प्रकृत स्थल में शा बाहु का शक्य अर्थ को ज्ञानवामान्य है, और लक्ष्य अर्थ का आत्मस्वरूपविशेषविषयक अनुभव है, इन दोनों में समानाधिकरण-सम्बन्ध है क्योंकि घट का प्रत्यक्ष रूप को एक व्यक्ति है ठरम शक्यार्थ ज्ञानत्व और लक्ष्यार्थ विशेषानुभवत्व दोनों वर्तमान हैं। इसी प्रकार, ज्ञानवामान्य और ज्ञानविशेष से व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध भी है। यहाँ ज्ञानत्व व्यापक और ज्ञानविशेष अनुभवत्व व्याप्य घट है। इस प्रकार सम्बन्ध का ज्ञान ठा है परन्तु जिस प्रकार 'घङ्गायां बोधः' इस स्थल में गङ्गा के शक्याय प्रवाह से बोध का होना असम्भव-रूप को अनुपपत्ति है, वह 'ब्रह्मणः' इस स्थल में नहीं देखी जाती। इसलिए अनुपपत्ति के अभाव में लक्ष्यता नहीं हो सकती और लक्ष्यता के बिना आत्मस्वरूप विशेषविषयक अनुभवरूप विशेष ज्ञान, शा बाहु का हो नहीं सकता। अतः, लक्ष्यता का अभिव्यक्ति प्रकाश करना ही होगा और लक्ष्यता स्वतः नहीं हो सकती, जबतक लक्ष्यता की बीजभूत अनुपपत्ति न हो।

यहाँ लक्ष्यता के लिए अनुपपत्ति इस प्रकार दिखाई जाती है जिस 'ब्रह्मणः' यहाँ नम् को अप्यव है इसका अर्थ अभाव है। इस अनर्थ अभाव से ज्ञान के सामान्याभाव, अर्थात् ज्ञानभाव का अभाव तो कह नहीं सकते क्योंकि 'मैं अज्ञ हूँ' इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मा को हो रहा है। दूसरी बात यह भी है कि ज्ञान आत्मा का वर्म है अतः ज्ञानभाव का अभाव हो नहीं सकता और ज्ञानविशेषरूप को विशेष अनुभव है उसको भी ऐसा नहीं कह सकते। कारण यह है कि ज्ञानवामान्यार्थक शा बाहु का ज्ञानविशेष अनुभवरूप अर्थ हो नहीं सकता, और ज्ञानभाव का अभाव है नहीं। 'मैं अज्ञ हूँ' इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान ठरका है ही, और 'ब्रह्मणः' इस ज्ञान को निरर्थक भी नहीं कह सकते, क्योंकि किसी ठरमण का वह प्रमाण नहीं है। किन्तु ज्ञानसम्बन्ध विज्ञान भी अपने अज्ञान का अनुभव करते रहते हैं। इस स्थिति में 'ब्रह्मणः' इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, उस ज्ञान का विषय क्या है? इसका निर्बचन नहीं कर सकते। इसी अनुपपत्ति से लक्ष्यता मानकर शा बाहु का अर्थ ज्ञान-विशेष अर्थात् अनुभव, किन्ना बाध, तो युक्त होता है परन्तु इस प्रकार की अनुपपत्ति मानकर लक्ष्यता स्वीकार करने से तो वेदान्तियों का अस्मिन् भावरूप अतिनिर्बन्धीय अज्ञान की ही सिद्धि हो जाती है। वास्तव्य पर है कि लक्ष्यता की बीजभूत अनुपपत्ति दिखाने में भी यह कहा गया कि 'ब्रह्मणः' इस प्रत्यक्ष का विषय इस प्रकार का ज्ञान है, ऐसा निर्बचन नहीं हो सकता ऐसा कहकर जो अतिनिर्बन्धीयत्व दिखाया गया वही अनुपपत्ति अविद्या है और यही नन् का अर्थ है। अभावरूप अर्थ नम् का नहीं है; क्योंकि अभाव रूप अर्थ स्वीकार करने में पूर्णतः रीति से अनुपपत्ति के अनुसन्धानपूर्वक लक्ष्यता स्वीकार करने में अति मीरव हो जाता है।

एक बात और है कि 'ब्रह्मणः' इस प्रकार के अनुभव ज्ञान में अविद्यमान का

ज्ञानविशेषरूप अनुभव है उसका स्मरणपूर्वक ही ज्ञाता का अनुभव होता है और ज्ञाता नहीं है, जो विषय के आकार में परिणत होता है, अर्थात् विषयाकार परिणाम का जो आभव है वही ज्ञाता है और वेदस्य अन्तःकरण का परिणाम होता नहीं। क्योंकि अन्तःकरण अक्षय है, उसका इस प्रकार का परिणाम नहीं हो सकता और जबल आत्मा का भी परिणाम नहीं हो सकता; क्योंकि वह अपरिणामी है। एक बात और है कि वर्मान्तर से आधिर्मात्रिक का नाम परिणाम है और आत्मा निमग्न है। इसीलिए, उसका वर्मान्तर से आधिर्मात्रिक परिणाम नहीं हो सकता। किन्तु, जब अन्तःकरण में आत्मा व अक्षय का भ्रम हो जाता है उस समय आत्मा और अन्तःकरण में भेद की प्रतीति नहीं होती। जिस अन्तःकरण में आत्मा का अभ्यास है उसी अन्तःकरण का विषयाकार में परिणाम होता है और उस परिणाम का जो आभव है उसीको ज्ञाता कहा जाता है। अभ्यास का ही नाम अधिष्ठा है। इसीलिए, 'अहमज्ञः इत्येतदनुभवः' अधिष्ठा की चिन्ता हो जाती है। इससे अधिष्ठा में प्रत्यक्ष प्रमाण है वह चिन्ता ही ज्ञाता है। अधिष्ठा में अनुमान-प्रमाण भी दिया जाता है जिसका निर्देश आये ब्रह्म है।

अधिष्ठा में अनुमान-प्रमाण

विवादास्पद प्रमाण (पक्ष), स्वप्नाप्रमाण से भिन्न स्वविषयावरण, स्वनिवर्त और स्वदेश में रहनेवाला जो प्रमाण-ज्ञान से भिन्न वस्तु है, उत्पूर्वक होता है (साध्य) अमरकणित कार्य के प्रकाशक होने व कारण (हेतु), अन्वकार में प्रथम उत्पन्न प्रतीति की प्रमा व वदय (द्वयान्त)। वही इस अनुमान से प्रमाण-ज्ञान का वस्तुवन्तरपूर्वक साधन करना है। अर्थात् प्रमाण ज्ञान व पहले प्रमाण ज्ञान से भिन्न एक कोई वस्तु अवश्य है यह सिद्धांत है और वह वस्तु प्रमाण ज्ञान व ही देश में रहनेवाला हो और स्वनिवर्त, अर्थात् प्रमाण ज्ञान से जिसकी निवृत्ति होती हो और स्वविषयावरण और अपने प्रायमाण से भिन्न हो इन चार विशेषणों से कुछ वस्तुवन्तर अधिष्ठा के अतिरिक्त दूसरा नहीं हो सकता। इस अनुमान से अधिष्ठा की चिन्ता होती है। जिस वह वद है इस प्रमाण-ज्ञान-काल में प्रमाण-ज्ञान से पहले अधिष्ठा है। वह अधिष्ठा प्रमाण-ज्ञान की अपेक्षा भिन्न है और प्रमाण-ज्ञान का आभव का आत्मरूप देश है उसमें वर्तमान होने से स्वदेशगत भी है और प्रमाण ज्ञान से उसका मारा होने से स्वनिवर्त भी है और प्रमाण-ज्ञान का विषय जो वद है उसका आवरण होने से स्वविषयावरण भी है और वह अपने प्रायमाण से भिन्न भी; क्योंकि प्रमाण-ज्ञान का जो प्रायमाण है उससे अधिष्ठा को भिन्न माना गया है।

यदि इन विशेषणों से कुछ अधिष्ठा से भिन्न कोई भी वस्तु होती तो उसीमें अनुमान चरितार्थ हो जाता और अधिष्ठा की चिन्ता नहीं होती। परन्तु ऐसी कोई भी वस्तु अधिष्ठा से भिन्न नहीं है जिससे पूर्वोक्त सब विशेषण सार्वक हो। इसीलिए, अधिष्ठा की चिन्ता हो जाती है। साध्य अथवा म का अनेक विशेषण दिए गये हैं, उनमें एक विशेषण भी यदि कम कर दें तो अधिष्ठा से भिन्न वस्तु की चिन्ता हो जाती है।

इच्छित, गुरुमूल धाम्य का निर्देश किया गया। विस्तार के मय से परहृत्य नहीं दिखाया गया। यहाँ तक अविद्या में प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों प्रमाण दिखाने गये हैं।

अविद्या में शब्द-प्रमाण

‘सूयश्मात्ते विश्वमायानिबृतिः’ इस श्वेताश्वतर उपनिषद् में विश्वमाया शब्द से अविद्या का ही निर्देश किया गया है। इसका भाव है कि परमात्मा के प्तान आदि साधनों से मोक्षकाश में विश्वमाया अर्थात् अविद्या की निवृत्ति हो जाती है।

सर्वत्रविद्यां वितर्षां हृदि यस्मिन्निवेष्टिते।

योगी मायाममेयाय तस्मै विद्यतमये वनः॥ ४

अर्थात् योगी ध्यान के द्वारा हृदय में जिस परमात्मा के निवेश कर देने पर विद्या से विश्व विस्तृत इस माया को तर जाता है, उस अमेव शानस्वरूप परमात्मा को नमस्कार है।

इस भुक्ति से विद्या से विश्व मायक अविद्या की छिद्रि हो जाती है। इसका अतिरिक्त और भी अनेक भुक्तियाँ हैं जिससे उक्त अविद्या की छिद्रि हो जाती है। विस्तार मय से सबका निर्देश नहीं किया जाता। यहाँ तक प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द इन तीनों प्रमाणों से अविद्या की छिद्रि होती है, यह दिखाया गया है।

इसके बाद अविद्या माया, प्रकृति इनमें मेह है अथवा अमेह? अविद्या का आमय कौन है इसका भी विचार किया जाता है।

वेदान्त-शास्त्रों के अनुसार प्रकृति, अज्ञान, अविद्या माया ये सब एक ही परार्थ हैं। इनमें वास्तविक मेह नहीं है। कार्य के बश से भिन्न-भिन्न नामों से व्यवहार किया जाता है जैसे प्रपञ्च के उपादान होने से प्रकृति कही जाती है। विद्या का विरोधी होने से अविद्या या अज्ञान कहा जाता है और अपटन-पटन में पट्टीयता होने से माया कही जाती है। तात्पर्य यह है कि जो बात पटने लायक नहीं है अर्थात् अचम्भ्य है, उतका भी उपादान कर देने में जो समर्थ है वही माया है। एक ही वस्तु का विभिन्न व्यवस्थाओं में विभिन्न नामों से व्यवहार किया जाता है। एक ही त्रिगुणात्मक प्रकृति, जो सत्त्व, रज तम इन तीनों गुणों की साम्बाधरणा है, का प्रकृति शब्द से व्यवहार वेदान्त-शास्त्रों में किया गया है।

अब उतमें रजोगुण और तमोगुण विरोधित रहता है और सत्त्वगुण प्रधान होता है सब गुरुतरप्रधान होने में उस माया कहने हैं और अब सत्त्वगुण विरोधित रहता है और रजोगुण एवं तमोगुण का आविषय होता है सब मलिनसारप्रधान होने से उतका अविद्या शब्द से व्यवहार किया जाता है। विचारव्यमुक्ति में कहा है—

‘सत्त्वगुणविशुद्धिर्माया मायाऽविद्य च ते मते।’

अर्थात् सत्त्वगुण की शुद्धि रहने पर माया और सत्त्वगुण की अविशुद्धि रहने पर अर्थात् मलिनसत्त्व रहने पर अविद्या कही जाती है। किसीका मत है कि आचार्य शक्ति की प्रधानता होने पर अविद्या और विरोध शक्ति की प्रधानता में माया शब्द का

प्रवहार किया जाता है। वस्तु के स्वरूप को दिखा देना, अर्थात् आवृत्त कर देना आवरण-शक्ति का काम है और वस्तु के स्वरूप का अन्वय से दिखाना निक्षेप-शक्ति का काम है। ज्ञेय, श्रुति में आवरण-शक्ति ॥ श्रुति का ज्ञान नहीं होता और निक्षेप-शक्ति से रजत न रूप से उसका ज्ञान हो जाता है। इस प्रकार, अवस्था-मेव से औपाधिक मेव होने पर भी वस्तुता माया की अविद्या एक ही पदार्थ है, वह सिद्ध होता है।

अविद्या का आशय

वाचस्पतिमिश्र के मतानुसार अविद्या का आशय जीव और विषय ब्रह्म होता है। अर्थात्, ब्रह्मविषयक अविद्या जीव क आश्रित है, वह सिद्ध होता है। इनका कहना यह है कि ब्रह्म को बहि अविद्या का आश्रय मानते हैं तब तो ब्रह्म भी ब्रह्म होने लगेगा। इत्यदि, जीव को ही अविद्या का आश्रय मानना युक्त होता है। परन्तु उद्येपशापीरक और विवरणकार आदि क मत से अविद्या का आश्रय ब्रह्म चेतन का ही माना गया है। उनका कहना है कि जीव तो औपाधिक है। अविद्या उपाधि लगने के बाद ही जीव रूपा होती है। उसके पहले उसका आश्रय विग्रह ब्रह्म ही हो सकता है। इत्यदि, उद्येपशापीरक में लिखा है—

पाञ्चल्यमिष्यन्मयापिनी विविरीयचिद्विरोध कैवला ।

पूर्वस्मिद्धमसौ हि पश्चिमो नामनो अचरि नापि लोचनः ॥

भाव यह है कि केवल विविरीय ब्रह्म ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों हैं; क्योंकि पूर्वस्थित आ अविद्या है उसके पश्चिम अर्थात् बाद में उल्टी उपाधि से होनेवाला जीव न अविद्या का आश्रय होता है और न विषय ही होता है। इत्यदि, इनके मत में अविद्या का आश्रय ब्रह्म ही होता है वह सिद्ध होता है।

इसका निक्षेप निवेचन न्यायमकरन्द में किया गया है। विस्तार क मत से वहाँ अत्रिक नहीं दिया गया। इही माया का परिष्कारमय मीथिक और अम्बाकृत जगत् है।

अद्वैत मत में तत्त्व आर सृष्टि-क्रम

अद्वैत वेदान्तियों के मत में परमार्थ में एक ही दृक्-रूप पदार्थ है। इसीको आत्मा या ब्रह्म कहते हैं। जैन तो अविद्या से जलित है। इसके अनुसार आत्मा और द्रव्य के दो पदार्थ होते हैं। इनमें दृक्-रूप प्रकार का होता है—जीव ईश्वर और तात्वी। कारणीभूत माया-रूप उपाधि ॥ विविरीय होने में ईश्वर कहा जाता है। अन्तःकरण और उसके संस्कार से कुछ अज्ञान उपाधि से विविरीय होने में जीव कहा जाता है। ईश्वर और जीव तत् उपाधि में युक्त है और जगत् उसकी बाणी कहते हैं। प्रत्यक्ष का द्रव्य पदार्थ कहते हैं।

द्रव्य भी तीन प्रकार का होता है। अम्बाकृत मूर्त और अमूर्त। अम्बाकृत भी नाग प्रकार का होता है। (१) अविद्या (२) अविद्या के तात्त्विक का सम्बन्ध। (१) अविद्या ॥ चित् का आभाव और (२) जीवेश्वर विनाश। इनका अम्बाकृत कहते हैं।

अविद्या से उत्पन्न जो शब्द, स्पर्श रूप, रस और गन्ध ये पञ्चसूक्ष्ममहाभूत हैं और अविद्या से उत्पन्न जो तम है उनको अमूर्त कहते हैं। पञ्चीकरण के पक्ष पञ्चसूक्ष्म महाभूतों की मूर्तान्वया नहीं होती। अग्निकार भी अमूर्त ही है। अमूर्त अवस्था में जो-जो शब्द आदि सूक्ष्मभूत हैं उन प्रत्येक के सात्विक अंश से एक-एक शानेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है।

इसी सूक्ष्मभूतों को पञ्चतन्मात्र भी कहते हैं। शब्दतन्मात्र में श्रोत्र-इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। स्पर्शतन्मात्र से त्वक्-इन्द्रिय की और रूपतन्मात्र से चक्षु-इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। रसतन्मात्र से रसना इन्द्रिय की और गन्धतन्मात्र से नासेन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। तमस्त पञ्चतन्मात्रों के सात्विक अंश से मन की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार, सूक्ष्मावस्था में वर्तमान जो शब्दादि पञ्चभूततन्मात्र हैं उनमें प्रत्येक सात्विक अंश से तमस्त वाक् पाणि पाद पाशु उपरस इन पाँच कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। सूक्ष्म-जन्म का वर्णन विद्यारण्य मुनि ने 'पञ्चदशी' में इस प्रकार किया है—

सत्त्वोऽयं पञ्चमिन्द्रेणोऽप्यविन्द्रियवराद्यकम् ।

वाक्पाणिपादपाशुपस्यापिचानादि भविरे ह'

इसके बाद सूक्ष्म पञ्चमहाभूतों का पञ्चीकरण होता है। परस्पर सम्मिश्रण का नाम पञ्चीकरण है। इसकी परिभाषा विद्यारण्य मुनि ने इस प्रकार की है—

'विद्या विधाय कैकैः अनुपां प्रथमं पुनः ।

स्वस्वेताद्वितीयोऽयं विनात् पञ्च पञ्च सै ह

इसका भाव यह है कि प्रत्येक सूक्ष्मपञ्चभूत के दो-दो हिस्से कर दें। उनमें प्रत्येक के एक हिस्से को चार भागों में बाँट दें। उन चार भागों को आपस में मिल चार सूक्ष्मभूतों में मिला दें। इस प्रकार, प्रत्येक भूत में आधा अंश अपना रहता है और आधा अंश में चार का सम्मिश्रण। और इस प्रकार, पञ्चीकरण से मूर्तान्वया सम्पन्न होती है। इस पञ्चीकरण से ही तमस्त भूमयवृक्ष आदि प्रपञ्च उत्पन्न होता है। इस प्रकार, अद्वैत वेदान्त के मूल से तत्त्व और सूक्ष्म-जन्म का लक्षण में वर्णन किया गया।

उपसंहार

इसके पूर्व भूत और भौतिक तमस्त प्रपञ्च को मूर्त अमूर्त और अम्बाहृत तीन रूपों में जो विभक्त किया गया है वे सब भाषा के ही परिचय हैं। भाषा के साथ तथा भाषा के परिचय के साथ चेतन का आ सम्बन्ध है यही बन्ध कहलाता है। इसका अनुभव मैं आज हूँ मैं देही हूँ' इस रूप में होता है। एतन्मूलक ही गुण-गुण का अनुभव होता है अर्थात् वेद में जबतक अद्वैता या समता का ज्ञान रहता है तभी तक गुण-गुण का अनुभव होता है। भुक्ति भी कहती है—'न ह वै शरीरस्य तवः त्रिधा त्रिधोरपरद्विरस्त्व अर्थात् शरीर ५ साथ सम्बन्ध रहने त्रिध और अत्रिध का भाव नहीं होता। त्रिध संज्ञा को ही गुण और अत्रिध संज्ञा को ही गुण कहा जाता है। यही त्रिधामित्र का संस्पर्श बन्ध कहा जाता है। इसीसे तुरकारा वात का भाव

मोक्ष है। प्रिय और अप्रिय का अर्थस्पर्श, अर्थात् संस्पर्श न होना ही मोक्ष-सम्बन्ध का अर्थ है। इस मोक्ष में कुछ अपूर्व वस्तु की प्राप्ति नहीं होती है। किन्तु अपने मूलरूप से अवस्थान का ही नाम मोक्ष है। यद्यपि ब्रह्मावस्था में आत्मा का मूलस्वरूप से ही अवस्थान रहता है; क्योंकि निर्बिकार आत्मा में कदापि किसी प्रकार विकार नहीं होता तथापि ब्रह्मावस्था में अनादि अविद्या के लक्षण होने से उसका ज्ञान नहीं होता। इसलिये अविद्या का विनाश ही मोक्ष है, वह ठिक होता है। जितना भी है—

‘अविद्याऽस्तमयो मोक्षः सा च कल्प कल्पयता ।’

अर्थात्, अविद्या का नाश होना ही मोक्ष है और अविद्या ही कल्प नहीं आती है। अविद्या का नाश-रूप मोक्ष केवल विद्या के ही द्वारा होता है। आत्मा के वाद्यात्कार को ही अद्वैत वेदान्त के मत में विद्या कहा जाता है। आत्मा के वाद्यात्कार हो जाने पर बीजित रहते हुए भी मुक्त ही है। इसीको जीवन्मुक्त कहा जाता है। इस अवस्था में ज्ञान ने मान होने पर भी कोई हानि नहीं होती। जैसे नय-रोप से दो चन्द्रमा का मान होने पर भी वह दूसरा चन्द्र कहाँ से आ गया इस प्रकार की धृष्टता ही नहीं होती क्योंकि उसको वास्तविक ज्ञान है कि चन्द्रमा एक ही होता है। वह जित्त का मान रोप से है, अतएव मिथ्या है।

इसी प्रकार, जीवन्मुक्तावस्था में लंघन का मान होने पर भी कोई हानि नहीं होती। क्योंकि, आत्मवाद्यात्कार होने से उसको वास्तविक ज्ञान हो गया है कि वह लक्ष्मण ही प्रपञ्च मिथ्या है। यही आत्मवाद्यात्कार मोक्ष है। यही आनन्दमय है। इससे उत्तम कोई वृत्त आनन्द नहीं है। इसमें किसी प्रकार के दुःख का लेख भी नहीं है। इसमें किसी प्रकार के अशम्यक्त का मान नहीं होता। अतएव एकरस आनन्दस्वरूप आत्मा ही अवशिष्ट रहता है। इसको पाकर कोई भी वस्तु प्राप्त करने योग्य नहीं रह जाती। ‘ब्रह्मज्ञानं न परं किञ्चिद्ब्रह्मवैभवं शिरसि’ ‘तद्ब्रह्म त्वत्परमार्थं मुक्त्यङ्गमुपायमहे’ अर्थात् जिसको प्राप्त कर अन्य कोई भी वस्तु प्राप्त करने योग्य नहीं रह जाती वही ज्ञान से रहित ब्रह्मसत्त्व आनन्दमय है। ब्रह्मभाव ही मोक्ष है।

लंघन में जिसने वैयक्तिक सुख है उनके प्राप्त हो जाने पर भी उससे अधिक सुख के लिए आकांक्षा नहीं ही रहती है। इसलिये, वे सब वैयक्तिक सुख त्यागित करने जाते हैं। केवल ब्रह्मानन्द का ही सुख मिल और निरतिशय है। इसके प्राप्त हो जाने पर किसी भी वस्तु की अभिलाषा नहीं होती। इस सुख के लामने सब सुख को का लयने लगता है। इसीकी प्राप्ति के लिए बड़े-बड़े महात्मा तपस्वी निरन्तर तपस्या करने में ही लगे रहते हैं।

आत्मवाद्यात्कार का विषय आत्मा ही होता है। यद्यपि मोक्षप्रतिपादक भूतियों में इस ज्ञान का विषय अन्यकार्य मानित होता है परन्तु उन सब भूति वाच्यों का तात्पर्य परमार्थ में एक ही होता है; जैसे ‘आत्मविद् इत्यादि भूति-वाच्यों में ज्ञान का विषय आत्मा आत्म शब्द से ही निर्दिष्ट हुआ है। ‘अस्मिन् सर्वादि

मृत्यात्मात्मैवामृद्विमानतः' इत्यादि भुक्तियों में विज्ञान से आत्मस्वरूप की सम्पत्ति बताई गई है। यह भुक्ति भी वेदन का विषय आत्मा को ही बताती है, बल्कि आत्मैवामृद्विमानतः' यहाँ एक शब्द से आत्मा से इतर के ज्ञान का विषय होने का निषेध भी करती है। स्वरूप की सम्पत्ति ज्ञान के अनुरूप ही होती है। इस भुक्ति के अनुरोध से 'एकत्वमनुपश्यतः' में दर्शन का विषय जो एकत्व दिखाया गया है उसे आत्मैकत्व ही समझना चाहिए। 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' अव्ययमात्मा ब्रह्म इत्यादि भुक्तियों में भी ब्रह्म शब्द से आत्मा का ही बोध होता है क्योंकि आत्म शब्द और ब्रह्म शब्द दोनों पर्यायवाची हैं। वेदान्त में व्यवहृत होते हैं। 'तस्मिन् इच्छे परावरे' इस मुख्यक-भुक्ति में परावर शब्द से आत्मा का ही ग्रहण होता है। इसी प्रकार, प्रायः सब मोक्षप्रतिपादक भुक्तियों में वेदन का विषय आत्मा को ही बताया गया है। इसलिए, साक्षात्कार का विषय आत्मा ही सिद्ध होता है।

यहाँ तक बिना बर्णन किया गया है, सबका निष्कर्ष यही है कि शाङ्कर वेदान्त के अनुसार परमार्थ में एक ही ब्रह्मस्वरूप कूटस्थ निरूप्य परार्थ है। इसके अतिरिक्त जो ब्रह्मब्रह्मस्वरूप जगत् प्रतीयमान हो रहा है, वह माया का ही निष्कारण है अर्थात् अविद्या का ही परिणाम है। जैसे शुक्ति रजत-रूप से माणित होती है और रज्जु सर्प-रूप से, वैसे ब्रह्म भी प्रपञ्च-रूप से माणित होता है इसीको अर्थात् अविद्या विवर्तन कहते हैं। जिस प्रकार, शुक्ति और रज्जु का ज्ञान हो जाने पर रजत और सर्प का भान निकलता ही नहीं रहता है, उसी प्रकार ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाने पर प्रपञ्च का भान नहीं रहता। और, ब्रह्म ही आत्मा है। शाङ्कर मत में जीवात्मा और परमात्मा एक ही परार्थ हैं। इनमें भेद नहीं है। भेद को जो प्रतीति होती है, वह केवल उपाधिगत है। और, व्यवहार में ही भेद की प्रतीति होने से व्यावहारिक ही भेद है। परमार्थ में दोनों एक ही हैं। 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति अव्ययमात्मा ब्रह्म', 'तस्मैवमसि' इत्यादि अनेक भुक्तियाँ हैं, जिनसे अद्वैतवाद का सिद्धान्त सिद्ध होता है। ये भुक्तियाँ भी इसमें प्रमाण-रूप से विद्यमान हैं।

आत्मसाक्षात्कार कैसे होता है? इसी शब्द का समाधान के लिए वेदान्त-शास्त्र की रचना हुई है। आत्मा के परार्थ स्वरूप के ज्ञान से ही ज्ञान की निवृत्ति होने पर आत्मसाक्षात्कार होता है। अविद्या के अतिरिक्त संसार भी कोई वस्तु नहीं है इसलिए विद्या से अविद्या के नाश के द्वारा साक्षात्कार होना सिद्ध होता है। यही ब्रह्म साक्षात्कार है। शुक्ति मोक्ष कैवल्य निर्वाण अर्थात् अविद्या शब्दों से इसीका अविधान किया जाता है। यही अरम लक्ष्य है। इस अरम लक्ष्य तक विद्वान्मनुष्यों को पहुँचाने में यदि कोई शास्त्र सफल हुआ है, तो वह वेदान्त-शास्त्र ही है।

पारिभाषिकशब्द विवरणिका

अज्ञानात्म्यात्म-बोध—जहाँ किन्हे कुछ कर्मों का फल प्राप्त होना या फल भागना ।

अज्ञानोपाधि—जहाँ जाति का नाश होता है, वहाँ सामान्य का भेद उपाधि माना जाता है जिसका विभाग न हो, ऐसी नित्य उपाधि ।

अज्ञाति
अज्ञातिवाद } —(इ पू सं ५३)

अज्ञित्व—चित्, अर्थात् आत्मा से भिन्न अज्ञत् (अज्ञ प्रपञ्च) ।

अज्ञानात्मक—ऐसा अज्ञ जो बिना अपने स्वयं आत्म-प्रकाश में सम्मिलित रहता है, जिसमें 'हो' या 'होइ' की भावना की जाती है ।

अज्ञानेक—सदृश वस्तु का बोध करानेवाला वाक्य अतिदेश-वाक्य है (इ पू सं १२) ।

अज्ञानादि—अज्ञत्व (जिसका लक्षण न करते हों) में लक्षण का नाम ।

अज्ञानात्—जो भाग्य ईश्वर आदि अज्ञ प्रत्यक्ष को मानता हो ।

अज्ञानत्व—अज्ञत्व, अज्ञान (विचारणीय वस्तु के भाव या अभाव का स्वतन्त्र) ।

अज्ञान—वस्तु का अज्ञ रूप से मान होना, जैसे रस्ती का स्वयं-रूप से माहित होना ।

अज्ञानात्मा—अज्ञान को माननेवाला ।

अज्ञानत्व—मान होना, अर्थात् किसी वस्तु का अज्ञ रूप से माहित होना ।

अज्ञानत्व-बोध—रस्तीर आश्रित होने से एक के बिना दूसरे की कही निमित्त स्थिति न होना ।

अज्ञानप्रपञ्च—आत्मा से भिन्न अज्ञ-प्रपञ्च ।

अज्ञानात्मक संयोग—जिस संयोग न होने से किसी वस्तु का आरम्भ न हो (इ पू सं ११२) ।

अज्ञानात्मात्—अज्ञान के सामान्य में होनेवाला अज्ञानात्मक आरोप (इ पू सं १) ।

अनुपपत्ति समाधि—चित् की संस्कारमात्रादौ अन्तिम अवस्था, जिसे चारित्र्य समाधि भी कहते हैं (इ पू सं १२५) ।

अनुपपत्ति—किसी प्रमाण के स्वीकार करने में सहायता करनेवाला प्रमाणांतर (इ पू सं १३) ।

अनुपपत्ति—जिसमें अभाव का प्रपञ्च होता है, वह प्रमाण विशेष (इ पू सं २२) ।

अनुपपत्ति—वह लक्षणा का बीज है। इसका लक्षणा 'सुखि-विषय' होता है (इ पू सं १८) ।

अनुपपत्ति—विषय प्रमाण लक्षण और अधिकारी, इन चारों की संज्ञा अनुपपत्ति है। इनके साथ से प्रमाण के बढ़ने में प्रवृत्ति होती है (इ पू सं १०८) ।

अनुपपत्ति—जिस अनुमान में अज्ञत् देख हो ।

अनुपपत्ति—परामर्श या अनुमान से उत्पन्न या विद्यमान होनेवाला ज्ञान ।

अनुयोगी—चित्तमें आभाव हो या चित्तमें सादृश्य हो ।

अनुपपत्ति—अनुभवबन्ध सेस्कार से होमेवासा स्मरण ।

अनैकान्तिक—बहु हेतु, जो अविचरित होता है ।

अन्वयवाक्यसिद्धि—किसी शेष से वस्तु का अन्वय रूप में माहित होना (३ पृ सं ५८) ।

अन्वयवाक्य—बुद्धि से ब्रह्म जाना जैसे—बुद्धि से वही ।

अन्वयवाक्यसिद्धि—शेष आदि से भी उत्पन्न होमेवासा ज्ञान (३ पृ सं २४) ।

अन्वयोपपत्त्यस्य प्रसिद्धि—अन्वयस्त रक्त आदि में ह्युक्ति आदि अनिश्चयगत इत्यन्वय आदि का अन्वयास (३ पृ सं ११) ।

अन्वयोपपत्त्यभावात्—जो एकप्रकार एक बुद्धि से सिद्ध होता है जैसे—यह पद नहीं है ।

अन्वयोपपत्त्यस्य-शेष—परस्पर आभिप्राय-रहमेवासा शेष ।

अन्वय-अतिरिक्त—जो किसी वस्तु के होने पर हो वह अन्वय है और जो किसी वस्तु के न होने पर न हो वह अतिरिक्त है ।

अन्वयवाक्यसिद्धि—कारण के रहने पर ही कार्य का होना अन्वया नहीं जैसे—वहाँ-वहाँ घूम है वहाँ-वहाँ आग है ।

अपकर्ष—विराकरण करना, हटाना ।

अपसिद्धान्त—सिद्धान्तविरुद्ध ।

अपरिचाल्य—चित्तका परिचालन न होता हो ।

अपकर्ष—निराकरण ।

अपपरबोध—पाप के निराकरण के लिए जो महाबलवृत्ति आदि के स्वरूप पड़े जाते हैं ।

अपेक्षानुक्ति—जिसे बुद्धि से हित्वादि संख्या भी उत्पत्ति होती है या अनेक में एकत्व-बुद्धि ।

अभिनिन्देय—मर्यादा का मन्त्र । यह योगशास्त्र के क्लेश का एक अङ्ग है (३ पृ सं १) ।

अभ्युपगम—अपमा सिद्धान्त न होने पर भी कुछ देर के लिए मान भी जानेवाली बात (३ पृ सं १२१) ।

अभ्योपन्यस्यबोध—अयोग, अर्थात् सम्मन्त्र के अभाव का अवच्छेद (व्यावृत्ति), अर्थात् आवश्यक सम्मन्त्र ।

अर्थवाद—अत्यधिक प्रशंसा या निन्दापरक वेदवाक्य ।

अर्थापत्ति—चित्तके बिना जो न हो उससे उसका आशेष करना (३ पृ सं १२) ।

अवगात विचम—यज्ञ में ज्ञान से आवृत निकालने का निबन्ध गया—मूलक के अवगात से ही आवृत निकालना मन्त्र आदि से नहीं ।

अवयवसमपैठत्व—अवयव में समान-सम्बन्ध से रहनेवाला बर्म आदि ।

अवस्थापरिचालन—एक अवस्था को छोड़कर अवस्थान्तर में परिवर्तित होना (३ पृ सं १२२) ।

अवस्थान्तरमहत्त्व—चित्तमें परम महत्त्व न रहे और जो महत्त्व का ज्ञान हो (३ पृ सं १४१) ।

अवस्थान्तरार्थ—अज्ञ-वर्तित यज्ञ व अनुष्ठान से एक वरमापूर्ण (अद्वैत) उत्पन्न होता है जो स्वर्ग का वाधात् साधन है परमापूर्ण के उत्पन्न होने में अपूर्व अद्वैतक ।

प्रत्याकृष्टकारण—विद्या का ही नाम अभ्याकृष्टाकारण है वह प्रलय में भी विकार-रहित रहता है और जो मूलाकारण से भिन्न है।

प्रत्यापवृत्ति—समय के एक देश में रहनेवाला गुण आदि।

प्रत्यक्षकारणवाद—मूल कारण को अक्षत्-रूप मानने का सिद्धान्त।

प्रत्यक्षकारणवाद—काममाण को अक्षत् मानना।

प्रत्यक्षकारणवाद—शून्यवादी माध्यमिक के मत में कार्य का कोई सत् रूप नहीं है शून्य ही प्रतिपक्ष का स्वरूप से भावित होता है, यही अक्षत्त्वमिति है (इ पू सं० ५६)।

प्रत्यक्षज्ञानवादी—बिज्ञान को सत् नहीं माननेवाला।

प्रत्यक्षकारणकारण—जो कारण कार्य में समवाय-सम्बन्ध से रहे और उसके नाश होने से ही कार्य का नाश हो, जैसे—घट में दो तन्मयों का संबंध।

प्रत्यक्षकारणकारणकारण—प्रत्यक्षवादी कारण में समवाय-सम्बन्ध से न रहनेवाला।

प्रत्यक्षकारणकारणकारणकारण—प्रत्यक्षवादी कारण से भिन्न में समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला।

प्रत्यक्षकारण—समवाय-सम्बन्ध से न रहनेवाला।

प्रत्यक्षकारण समाधि योग की अतिम समाधि जिसमें व्यय के अतिरिक्त ध्यान का भी भाव नहीं होता।

प्रतिपक्षवृत्ति—अद्वैतारुचि वृत्ति

प्रत्यक्षवादी—जो आठ काम एक बार करता है।

प्रत्यक्षवादीप्रत्यक्षवादी—आत्मा का संपर्क अनुभव।

प्रत्यक्षवादीप्रत्यक्षवादी—जब आत्माओं को एक समझना।

प्रत्यक्षवादी—जो प्रत्यक्ष प्रमाण को ही मानता है।

प्रत्यक्षवादी—स्वाय विद्या।

प्रत्यक्षवादी—दुर्गनिर्मित वहीन इन्द्रियविशेष (ध्वनि)।

प्रत्यक्षवादी—देह; किसी भी सम्प्रदाय का मूल शास्त्र।

प्रत्यक्षवादी—रहने का स्थान (पद आदि)।

प्रत्यक्षवादी अवयव—भिन्न अवयवों से कार्य का आरम्भ होता है।

प्रत्यक्षवादी—कारण अपने से भिन्न कार्य को उत्पन्न करता है, इस प्रकार का व्यापकवादी सिद्धान्त।

प्रत्यक्षवादी—(इ पू सं १४)

प्रत्यक्षवादीप्रत्यक्षवादी—मिलकर अभाव होता है वह प्रतिपाद्यी है और जिसका प्रतिपाद्यी अभाव हो, वह आभावप्रतिपाद्यी है (इ पू सं १४)।

प्रत्यक्षवादी—अप्रमूलक न होने से इच्छा किया जानेवाला आशीष (इ पू सं १)।

इन्द्रिया—इन्द्रिय (पद), इस प्रकार का भाव।

इन्द्रियावृत्ति—इन्द्रिय—इन्द्रिय संज्ञा में रहनेवाला वैश्वरूप।

इन्द्रियावृत्तिप्रत्यक्षवादी—इन्द्रियों और विषयों का सम्बन्ध।

इन्द्रियावृत्ति—इन्द्र के साधन का भाव।

हृद्यपि—जो अपना काममें है वही योग्य ।

ईश्वरप्रणिधान—कर्म या उसके फल का ईश्वर में समर्पण ।

उत्तरितप्रार्थनी—उत्तरित होत ही नष्ट हो जानेवाला ।

वृक्षमय—यह में बेटी बनाने का एक प्रकार का लक्षण ।

उपवीच्य—कारण ।

उपवास—मन्त्र में रखने का विधान ।

उपमय—हेतु का उपसंहार-वचन ।

उपनिवि—सादर्य से उत्पन्न वपार्य काम ।

उपराग—एक प्रकार की झाडा, चन्द्र सूर्य का ग्रहण ।

उपसृष्टि-यमाद्य—जो प्रत्यक्ष उपसृष्ट हो ।

उपहारागोपादेय-मात्र—उपादान (कारण) उपादेय (कार्य) का सम्बन्ध ।

उपसृष्टि-यमाद्य—मरीकोपादना, अकार प्रतियोगिता की उपासना ।

वृक्षमय—मौखिक के एक आचार्यविशेष ।

वैयर्थ्यवर्जित वृद्धि—राहो धिरः आदि प्रयोगों में सम्बन्ध के अभाव में भी होनेवाली वृद्धि निर्मल ।

वैयर्थ्यवर्जित—उपाधि से युक्त ।

वृक्षमय-वृक्ष—संयोग से जो काम हुआ जाता है फिर भी ऐसा लगता है कि समुक्त के कारण वह कार्य हुआ । जैसे—एक लौह का टुकड़ा हुआ एक लौह-वृक्ष के ऊपर आ बैठा ठीक उसके बैठने ही लौह-वृक्ष एक पड़ा ।

वृक्षमय-वृक्ष—वृक्ष की एक पुष्प का नाम ।

वृक्षमय-विभाग-विभाग—कारणमात्र के विभाग से उत्पन्न होनेवाला ।

वृक्षमय-वृक्ष—यमान (अचैतन्य प्रकृति) को ही वस्तु का कारण मानने का सिद्धान्त ।

वृक्षमय-वृक्ष—कारण और अकारण दोनों का विभाग ।

वृक्षमय-वृक्ष—कारण अकारण दोनों के विभाग से उत्पन्न होनेवाला । } (इ. पू. सं. १९५)

वृक्षमय-वृक्ष—हेतुमात्र का एक मंत्र (इ. पू. सं. १९६) ।

वृक्षमय-वृक्ष—किन्हे हुए कर्म का फल नहीं प्राप्त होता ।

वृक्षमय—किन्हे हुए कर्म का फल नहीं प्राप्त होता ।

वृक्षमय-वृक्ष—यमान में समवाय-सम्बन्ध से न रहनेवाला ।

वृक्षमय—सम्बन्धित समान में विषय की एक अवस्था का नाम, जो समुत्पत्ति आदि चार भागों में विभक्त है (इ. पू. सं. १९७) ।

वृक्षमय—विषय की विपरीतकार में परिणति ।

वृक्षमय—अविद्या पर पड़नेवाला चित् का प्रतिबिम्ब (इ. पू. सं. १९८) ।

वृक्षमय-वृक्ष—वस्तु को मिथ्या मानने का सिद्धान्त ।

वृक्षमय—अचैतन्य प्रकृति ।

व्याख्यात्मक—किसी वृत्तरे तथा का आरम्भ करनेवाला ।

वादात्मकत्वम्—तदाकारता का द्रव्य न मान होना ।

त्रिपुटी—पान, पेष और घ्याता इन तीनों की सम्मिश्रित संज्ञा । प्रमाद, प्रमद की प्रमादा की सम्मिश्रित संज्ञा ।

व्याख्यात्मक कर्म—विषय कर्म से द्रव्य का आरम्भ होता है ।

व्याख्यात्मक संयोग—विषय संयोग से द्रव्य का आरम्भ होता है ।

हारबोध—(इ पृ ४ २१६)

हेतुनिर्माण—हेतु का मान होना ।

हेतुत्व—हेतु मही मानमवाप्त न भी हेतु का हि० हो जाना ।

व्याख्यात्मक संयोग—विषय संयोग से द्रव्य का आरम्भ होता है ।

विशालमवयव—निम्न वस्तु में समस्त वस्तुत्व से न रहनवाला ।

विदग्धाधिक्य कल्याण—अत्यन्त ब्रह्म न रहकरता रहनवाले अद्वैत के अन्तर्गत की संज्ञा (इ पृ ४ २१) ।

विकल्पीय—(इ० पृ ४ २२) ।

विशेष—विषय की एक व्यवस्था (इ पृ ४ २१) ।

विशेष-विशेषक भाव—अप्यजनक भाव या ८ लक्षणों के समान भाव विशेष का नाम ।

वृत्त-वृत्ति—वृत्तवत् स्वरूप ।

वृत्तविधि—अनुमान में वृत्त की ही निर्णय होना वत् ।

वृत्तवत्त्व—वृत्त विधान करने का लक्षण और लक्षण ही वृत्त वत्त्व (वृत्त विधान) ।

वृत्तवत्त्व—वृत्ति ही वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

वृत्तवत्त्व—वृत्तवत्त्व की वृत्तवत्त्व वृत्तवत्त्व के लक्षण वत्त्व ।

विपर्याय—अवयवी में ही पाक होना ।

श्रुतिवाच—शरीरान्तर में गमन के लिए आन्धोमोपनिषद् में वर्णित एक मार्ग ।

पीड—परमाणु ।

पीडुपाक—परमाणु में पाक होना ।

प्रकृति—जगत् का मूल कारण ।

प्रकृति-कैवल्य—प्रकृति का मोक्ष ।

प्रतिपक्षप्रतिपक्ष—जो समान तन्त्र से सिद्ध हो और दूसरे तन्त्र से अतिरिक्त हो (प्रत्येक शास्त्रों का स्वतन्त्र सिद्धान्त) ।

प्रतिपक्ष—जिसे आत्मवाक्याकार हो गया है ।

प्रतिपक्षि-कर्त्त—उपपुक्त इन्द्र का विनिर्दोष ।

प्रतिबिम्बवाङ्—अविद्या या माया में जगत् को चित् का प्रतिबिम्ब मानना ।

प्रतिबोधी—वह वस्तु जिसका अभाव होता है तथा वाच्यत्व भी ।

प्रत्यभिज्ञा—सोऽवम्' वही यह है इस प्रकार का ज्ञान ।

प्रत्यस्तमविरोध—वह निरोध जिसके होने पर परवैराग्य का उदय होकर आनु तथा मोग का बीज समाप्त हो जाता है (इ पृ ३ २१४) ।

प्रत्याहार—विपर्यायक चित् को अन्तर्मुख करना ।

प्रत्यक्षमात्र—उत्पन्न होकर नष्ट होनेवाला अभाव ।

प्रमाद्य-प्रमेय भाव—वह प्रमाद्य है वह प्रमेय है इस प्रकार का व्यवहार ।

प्रमाद्यव्यक्ति—प्रमाद्य का ही नामान्तर ।

प्रमाद्य-प्रमेय भाव—प्रमाद्य (प्रमाद्य करनेवाला) और प्रमेय (प्रमाद्य होनेवाला) का भाव ।

प्रमिति—प्रमाद्य से सिद्ध बवार्थ ज्ञान ।

प्रमेय—प्रमाद्य से वाच्य ।

प्रमाण—वह का एक विशेष अङ्ग ।

प्रामासिद्ध—अम से मासित होनेवाला ।

प्रामास्यवाङ्—प्रामास्य के विषय में विचार-विम्वत का सिद्धान्त ।

वाच्यत्वमात्र—वाच्य का अन्वय अभाव (वाच्य न होना) ।

वाच्य वाचक भाव—वह वाच्य है वह वाचक है इस प्रकार का भाव ।

वृत्तान्तुमय—वचार्थ अनुमय ।

मेदप्रामास्यविचरक—मेद के साथ एक आत्म में रहना ।

मेदाप्तास—मेद का भ्रम ।

महत्तव—बुद्धितत्त्व ।

मात्पोपविद्ध—चित्में माना उपाधि जगती है (माताविधि) ।

मूकप्रकृति—जो किसी से उत्पन्न नहीं है और जिससे समस्त जगत् उत्पन्न है ।

मूकवाच—अविद्या ।

मूकवाच—योगशास्त्र में प्रसिद्ध, गुहा और सिद्ध के बीच का स्थान, जहाँ चन्द्रसं कर्म की मायना की जाती है ।

पाठ्यपिद्ध—भ्रातृरिमक ।

रथेश्वरवादी—यारव आदि क याग से शरीर को अजर अमर बनाना ही जिनका ध्येय है, से रथेश्वरवादी हैं ।

कम्हाणि-शेष—जाति का बाधक शेष (प्र. पृ० सं. १५१)।

विद्युत्तरि—पञ्चमूत्र, पञ्चकालेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय मन और प्राण इन १५ तत्वों को लिख या सूत्रधार कर ले हैं।

बीजाणरीर—इंद्रवर के अणुतारिक शरीर का नाम।

विमानवाही—बीसों की एक संज्ञा (जो विमान को ही जगत् का कारण मानता है) ।

विद्यार्थ-समृद्धि - विज्ञान की धारा ।

विष्णुसहस्रनाम—बौद्धों के पञ्चरत्नों में एक का नाम।

स्थानावयव—विधान का अवयव ।

विनिर्मात्ययवैद्य—भित्तिका अमावास्यापूर्वक न आदि राश्यों से ठससेल न किया नाम ।

विनतिवति — संघष ।

विष्वक्वाद — अग्न्यास (अम) का दसरे रूप में मासित होना ।

विशेषाधिकार—विशेष का आधार।

वैचारिक—चार प्रकार के बौद्ध दार्शनिकों में एक, जो मूल त्रिविधक की विभाषा को प्रमाण मानता है।

प्रमाण मागता है।
 अतिरेक-आदि—कार्य के अभाव में कारण का अभाव जैसे—वहाँ प्राग नहीं है वहाँ
 घम भी नहीं है।

अथवा—नैपटैत्य ।

अधिकरण—एक अधिकरण (आचार) में न रहनेवाला ।

अभिचार—छ का शेष ।

अभिहित्यरीर—प्रत्येक मांसी का पुषक् पुषक् निक्षयरीर ।

बाबात-बोप—इह बोप जिससे वस्तु की सत्ता का ठीकी वस्तु के कथन द्वारा विरोध किया जाय; अपनी बात से अपनी ही बात का विरोध; जैसे—कोई कहे कि मेरे में म बीम नहीं है।

प्रति—बढ़ी-बढ़ी धूम है बढ़ी-बढ़ी कामि कामदेव है इस प्रकार के ताहकब का निबन्ध ।

जाति—वही जहाँ कुछ है वही-वही काम करते हैं व इस प्रकार के जातिव्यवस्था के निमित्त
व्यापक जाति—वह जाति जो अल्प देश में रहे, जैसे—प्राच्यमान में खेतेवासी प्राच्यत्व
जाति की अपेक्षा पक्क मनुष्य में खेतेवासी मनुष्यत्व-जाति ।

भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य और भाष्य का समग्र ।

आप्य-आप्य भाव—आप्य
आप्य—आप्य व योग्य ।

प्राकृतिक—प्राकृतिक न
प्राकृतिक—निराकरण ।

उपाध्यायी—अनेक कामों को सावधानी से एक समय करनेवाला ।

उत्पादक—एक बड़ी बरत की लता ।

एकवचन—एक वही ।
एकवचन—एक वही ।

एष्यबाही—एष्य मांमनेवाले बाही ।

भाष्य मत्वच—भाषा इन्द्रिय से शब्द का ग्रहण ।

भूति—भूति को मुख्य प्रमाण माननेवाला; भूति से सिद्ध वस्तु ।

सम्बन्धोपाधि—बिचसे जाति का नाश होता है वह उपाधि है । वह दो प्रकार की है—
सम्बन्ध और अस्वयन् । सम्बन्ध नित्य और अनित्य दोनों होता है
जैसे—शरीरत्व आदि ।

सत्कारणवाद—जगत् के मूलकारण को सत् मानने का सिद्धान्त ।

सत्कार्यवाद—कार्यमाण को सत् मानने का सिद्धान्त ।

सत्त्वादिवाद—समस्त अस्तित्वों में सत्त्वद्वार्य का ही आमास मानने का सिद्धान्त,
(इ पृ सं ५८) ।

सत्त्वविपक्ष—एक हेत्वामास (जिस हेतु का प्रतिपक्ष हेतु वर्तमान हो)
(इ पृ सं १२५) ।

सम्बन्धित्वावधार—विषय (अप्यास) का पर्वण (इ पृ सं १६२) ।

सत्ताजाति—ब्रह्म गुण और कर्म इन तीनों में रहनेवाले सामान्य बर्म का नाम ।

सत्त्वज्ञाती—जिसकी सत्ता वर्तमान है जैसे—मृत्तिका आदि परार्थ ।

सत्त्वविपक्षिक—जिसका कोई प्रतियोगी हो ।

सम्बन्ध-सम्बन्ध—गुण और गुणी; क्रिया और क्रियावान्, जाति और व्यक्ति के बीच
होनेवाला सम्बन्ध ।

सम्बन्ध—जो सम्बन्ध-सम्बन्ध से कहीं रहता हो वा जिसमें दूसरा कोई बर्म सम्बन्ध
सम्बन्ध से रहता हो ।

सम्बन्धान्तर—अन्य सम्बन्ध ।

सम्बन्धविकारण—उपादान-कारण का नाम जो कार्य के साथ रहता है जैसे—मृत्तिका
घट के और लुट बल्ल व साथ ।

सम्बन्धविकारणान्तर—सम्बन्धी कारण में सम्बन्ध-सम्बन्ध से न रहनेवाला ।

समानाधिकरण—एक अधिकरण में रहनेवाला ।

सर्वतन्त्रसिद्धान्त—जो सर्वमात्र है; किसी शक्ति से विरक्त नहीं ।

साक्षाद्भाव—जो परम्परवा वशव्य न होकर साक्षात् व्याप्य हो ।

साक्षिचैतन्य—ब्रह्म चैतन्य ।

साक्षिमात्र—साक्षी (चैतन्य) से भासित होने योग्य ।

साक्षी—चैतन्य ।

साध-साधक भाव—साध्य और साधक का सम्बन्ध ।

साध साधन भाव—साध और साधन (हेतु) का सम्बन्ध ।

साध्यामावन्तुति—साध्य के अभाव में रहनेवाला ।

सामानाधिकरण—एक अधिकरण में रहनेवाले का भाव (बर्म) ।

सामान्यविवक्ष्यम—सामान्य जानकर होनेवाला ।

सामान्यविशेष समवाय—मैवाधिको वा परार्थ-विचार (इ - ग्वाव दर्शन -प्रकरण) ।

- सास्मिन् प्रमाधि—जित् समायि में बीम और ईश्वर-स्वरूप का बह से मिश्र आत्माकार रूप साधारकार होता है, वही सास्मिन् प्रमाधि है। उस समय 'प्रारम्भ' इलीका मान होता है इसलिए वह सास्मिन् है।
- सौश्र्वादि—भूत विपिटक-रूप का प्रमाण माननेवाला बीम सम्प्रदाय।
- संवाक्यार्थ—कारण अपने से मिश्र कार्य को उत्पन्न करता है, इस प्रकार का सिद्धांत।
- संयोग-सम्बन्ध—दो संयुक्त वस्तुओं का सम्बन्ध।
- संघर्षप्रतिबोधी—सम्बन्ध का प्रतिबोधी (जिसका सम्बन्ध हो)।
- संसार-दशा—स्वबहार-दशा।
- स्वप्न—बौद्ध के पञ्च स्वप्न—रूप, वेदना, सता, संस्कार और विज्ञान।
- स्पृष्टास्वप्नही-म्याय—स्पृष्ट पदार्थों के ज्ञान के द्वारा ही सूक्ष्म पदार्थ का ज्ञान कराया जाना जैसे—सूक्ष्म अस्वप्नही (चारा) के ज्ञान कराने के लिए पहले स्पृष्ट वस्तु (चारा) का ही दिखाया जाता है। स्पृष्ट के द्वारा सूक्ष्म का ज्ञान कराना म्याय का माय है।
- स्वप्नमात्र—जिसमें प्रमाणांतर की अपेक्षा न हो।
- स्वभाववादी—सृष्टि में स्वभाव का ही कारण माननेवाला।
- स्वामि—पदार्थ योगिक।
- ज्ञान्यत्व भाव—ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध।
- ज्ञानसम्भाव—ज्ञान की सम्पत्ति (चारा)।
- ज्ञानावधान—मित्याभूत ज्ञान का आत्मा में अभ्यास (इ १ सं १६१)।

अनुक्रमणिका

अ

अकृताभ्यास-शेष—१३ १३७ २८५
 अक्षराक्ष-दशम—११८
 अक्षराक्षोपाधि—२६३
 अक्षराक्षि—५३
 अक्षराक्षिवाक्ष—५३ ३
 अक्षराक्षिवाक्षी—२६३ २६३
 अक्षराक्षि—५३
 अक्षराक्षिवाक्षि—७३
 अक्षराक्षिवाक्षि—३ ३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१२ २३३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१४३ १३ १५३ १५५
 १५३, १५३, १५३ १५३,
 १७ १६३ १६५ २२५,
 २६३ २६५ २६३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१३३, २५५
 अक्षराक्षिवाक्षि—१७, ७३ १६३ १७
 २२३ २६३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१७३, १८ १८३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१७३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१७५
 अक्षराक्षिवाक्षि—२५५
 अक्षराक्षिवाक्षि (दशम)—१७५
 अक्षराक्षिवाक्षि—८३ ८५ १६५
 अक्षराक्षिवाक्षि—१८, ४७ ४८, ८३ ८५
 २७३
 अक्षराक्षिवाक्षि—२५ ११५
 अक्षराक्षिवाक्षि—५३ ५५ ५६ ५५ ७५,
 ७ २३
 अक्षराक्षिवाक्षि—५, १३ १७
 अक्षराक्षिवाक्षिवाक्षि—१७, २८, २९, ३५

अक्षराक्षिवाक्षि—७५, १२३ १६८, २५३
 २५७ २५८, २७ ३ ८
 अक्षराक्षिवाक्षि—२५२ २५३ २५५ २५५,
 २५६ २५८, २७५, २७६
 अक्षराक्षिवाक्षि—२५८ २७५
 अक्षराक्षिवाक्षि—२६७ ३१, ३१५
 अक्षराक्षिवाक्षि—११
 अक्षराक्षिवाक्षि—५६ २६ २६३, २६५
 अक्षराक्षिवाक्षि—२६३
 अक्षराक्षिवाक्षि—२६५
 अक्षराक्षिवाक्षि—३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१६, १५६ १५३, २६७,
 २६७ ३ ३, ३ ७
 अक्षराक्षिवाक्षि—२
 अक्षराक्षिवाक्षि—२६३
 अक्षराक्षिवाक्षि—१६३
 अक्षराक्षिवाक्षि—३ २७६
 अक्षराक्षिवाक्षि—२६
 अक्षराक्षिवाक्षि—३ ३ ३ ४ ३ ६
 अक्षराक्षिवाक्षि—५८
 अक्षराक्षिवाक्षि—१६३
 अक्षराक्षिवाक्षि—३३ १२५
 अक्षराक्षिवाक्षि—१८८, १ ३
 अक्षराक्षिवाक्षि—२२
 अक्षराक्षिवाक्षि—३ ३ ३ ३ ७
 अक्षराक्षिवाक्षि—३ ७
 अक्षराक्षिवाक्षि—१७६ १८३ १८३
 अक्षराक्षिवाक्षि—७२
 अक्षराक्षिवाक्षि—४८
 अक्षराक्षिवाक्षि—२५ २६ २८, ४ ४३
 ४८, ८२ ३ ३ ३३
 अक्षराक्षिवाक्षि—२५३

अनुमिति—१२, १२४
 अनुमोमी—२२४ २२५, २६८
 अनुस्यूति—२
 अनंशज—६
 अनेकान्त—८२, ८३, १२५, १४१, २३६
 अन्तर्वादी—७
 अन्वकार—११, ७१, ७४ १४८, १६६
 १६७, १६८, १७१
 अन्वयात्मिका—५८, १७८, २६८
 अन्वयात्मिकातिवाद—१६८
 अन्वयात्मिकातिवादी—२६७ २६८
 अन्वयामात्र—१६९
 अन्वयादि—२४ २५, २३६
 अन्वयात्वात्—११, ३०१
 अन्वोन्वात्वात्-अन्वि—११
 अन्वोन्वामात्र—३७ ७३, १६८, १७
 २२१
 अन्वोन्वामात्रविरोधी—१५१
 अन्वोन्वामात्र-वैय—१८, ३०
 अन्वय—२
 अन्वययोग्यता—१८
 अन्वय-व्यतिरेक—२, २३४ २६५, २६६
 अन्वयव्याप्ति—१९९
 अपकरण—२५५
 अपवग—१, ११८, १२२ १३४, १३५
 १३५
 अपरिहामी—१८८, १८९ १९१, ३१
 अपरिहामी श्लेषपुण्य—१८८, १९१
 अपरिहाम्य—१९६
 अपाकरण—२३८
 अपावश्लोक—२३८
 अपूर्वविधि—२४२ २७५
 अपेक्षावृत्ति—१५१ १५५, १५६ १५७
 १५८, १५९
 अप्रमीत—२ १

अप्रमा—२६६
 अभाव (पदार्थ)—७१, १४८, १६८, १६९,
 १७ १७१, २२१,
 अमिवा-भावना—२४४, २४५
 अमिनिवेश—१६७ २
 अमेरवाद्याकार—४८
 अमेरवाद्यत्व—२७७
 अन्वहृत्—८८, ९
 अन्वय—२०२ २ ३ २१२
 अन्वयप्राप्त—१२१
 अन्वयव्यतिरेक—११६
 अन्वय—१६
 अन्वयितार—७
 अन्विर्मात्र—१५
 अर्थ—६४
 अर्थवाद—१६८, २७३ २७६ २७८
 अर्थोपपाद—१६२ १
 अर्थोपपत्ति—२९
 अर्थोपपत्ति-प्रमाण—२४ २५, १०६
 अर्थोपपत्ति-नैवाधिक—२२
 अन्वय—१९२ २४१ २४२ १४३
 अन्वय-प्रियम—२४३
 अन्वय-विधि—२४३
 अन्वय—३ २
 अन्वयमात्र—३ १ ३ ४
 अन्वय—१२३
 अन्वयव्यतिरेक—१४
 अन्वयव्यतिरेकयोग्यता—१४०
 अन्वय-परिणाम—१९२
 अन्वय-महत्त्व—१४१
 अन्वय-प्राप्त—२४३ २४४ २४५
 अन्विता—५० ७१ ७४ ७५, ८४ १ २
 १ ३ १ ४, १ ५, १ ६, १ ११
 १ १२ १ १३, १ १४ १ १५ १ १६
 १ १७ १ १८, १ १९ २ २१
 २ २१ २ २४, २ २५, २ २६ २ २७

- २२३ २२४ ३ , ३ १ ३ ४,
 ३ ५, ३ ६ ३ ८, ३१ , ३१२,
 ३१२ ३१३ ३१४, ३१५
 अविद्या-शक्ति—३ ६
 अविद्योपाधि—१११, ३ ४
 अविद्योपाधिक—३ २
 अम्बुज—११ १३० २१६
 अम्बाकृत—३१० ३१३
 अम्बाकृतकाश—७१
 अम्बाज्वरि—२६१
 अवतारवाद—५५
 अवतारवाद—१८, ६
 अवतारवाद—५६
 अवज्ञानवादी—२६७
 अवमन्त्राधिकारक—५५, १५ १५३
 १५४ १५५, १६२
 अवमन्त्राधिकारकमित्रमित्र—१५
 अवमन्त्राधिकारकात्मक—१५
 अवमन्त्र—१५३ १५४
 अवमन्त्रात्मक समाधि—१७५, १८६ २१४
 अस्मिता—१८६ १८७, २
 अस्मिता-बुद्धि—२१३
 अज्ञानवादी—६५
 अज्ञान—११, ५४ ६३ ६४ ६५, ७
 ७१, ७२ १ ८, २१ २२१
 २२२ २२४ २२५, २२६ २२७
 अहन्ता—२२
 अहम्-अनुभव—२७८ २८२
 अहम्-मयीति—२७१ २७३ २८ २८५
 २८८
 अहम्-मात्र—२७१ २ ३ २८३
 आ
 आयक—१४/ २ ४
 आयक-मात्रक—१४४
 आयक्यातिवाद—५६
 आत्मगेहवादी—८४
 आत्ममीमांसा—२ ६१
 आत्मपाशात्म्यानुभव—२७४
 आत्मविज्ञान—१५४
 आत्मैक्यवादी—५, ८४
 आत्मैक्यविज्ञान—११४
 आत्मवैक्य-सुख—१ ४ ५ ६ ७ ८ ९
 ७७ ११५, २११
 आत्मवैक्य परमपुरुषार्थ—२६६
 आत्मवैक्य सुख—१ २ ४ ५ ६ ११८
 आद्येशक्ति—७१
 आद्येशक्ति—२ ७८, ८२ ८४
 आनन्द—४६
 आनुमानिक—४ ७८
 आग्नीष्टिकी—१११
 आसपुरुष—४१
 आत्मवचन—२४ २२६
 आत्मवचन—१८, २४ २८४
 आत्मिका—२३८
 आत्मिक—२३८
 आत्मिक—२३४
 आत्मिक अवयव—१११
 आत्मिक कर्तृ—११४
 आत्मिक नाशक—१११
 आत्मिककर्तृत्व—११२, ११३ ११४
 आत्मिकवाद—१८, ५६ ५७ ५८, ६
 २८ २८१
 आत्मिकवादी—१ २८१
 आर्षी माधना—२४४ २४५
 आर्षवैक्य—८१
 आनन्द—१८
 आनन्द-महा—११७ २८
 आनन्द शक्ति—१ ५ १११ ११२
 आनन्द—२४
 आनन्द—२ १
 आनन्दमयिनी—१७

भाष्य—१०६, २०६ २०७ २ ८, २०८,
२११

भाष्य—८२, ८३ ८४, ८५, ८६, ८७,
८८

भाष्य—३ २८, २८१ २८२
२८३

भाष्य—१४६ =

इ

इच्छाशरीर—१७८

इच्छा—१२

इच्छावच्छिन्न चैतन्य—३

इच्छावच्छिन्नचैतन्य—१५६

इच्छावच्छिन्न—१४, २६७ २६८

इच्छावच्छिन्न—४८, ११७

ई

ईशानिष्ठ—८३

ईशानिष्ठ—२२३

ईशानिष्ठ—८८

ईशानिष्ठ—१०६ १०८, २ ३

२ ४ २ ५, २ ६

ईशानिष्ठ—१४४

ईशानिष्ठ—१७७

इ

उच्छिन्नप्रज्ञा—१३८

उच्छिन्न—२ ८

उच्छिन्न—२४१

उच्छिन्न—३१

उच्छिन्न-उच्छिन्न अद्वैतवादी—८४

उच्छिन्नवाच्य—१ ११८, १२६ २३

२६४ २६५ २६७ २६८

उच्छिन्न—२३८

उच्छिन्न—३८

४२

उच्छिन्नवाच्य—१३३

उच्छिन्न—१३३, १८६

उच्छिन्न—१८६

उच्छिन्न—२६, ३३, ३४ ५०

उच्छिन्न-विच्छिन्न—३५

उच्छिन्नविच्छिन्नप्रत्यय—३४

उच्छिन्न—२४६, २४७

उच्छिन्न—१२३ १३१

उच्छिन्न—१२, १२४

उच्छिन्न—१८३

उच्छिन्न-प्रमाण—३ ७

उच्छिन्नकारण—४६, ४८, ५, ५५,

५७ ६

उच्छिन्नोपादेय-भाव—२१८

उच्छिन्नोपादेय—१६

उच्छिन्न—१४६

उच्छिन्न—१२४

उ

उच्छिन्न—२ ३

उच्छिन्न—२१३

उ

उच्छिन्न—३

उच्छिन्न-माध्यमिक—१३५

उच्छिन्न—८३

उ

उच्छिन्न—८२

उच्छिन्नोपनिषद्—३३

उच्छिन्न-मुक्त—४

उ

उच्छिन्न-पक्षी—८८

उच्छिन्न—५, १ १ १२१

उच्छिन्न-दर्शन—१४४

क

कठ—२५५

कठमुक्ति—१

कठोपनिषद्—११, १२, २५, २६, २१४

कथा—४२ १४५, १४६ १४८, १४९
१५२, १५३, १५४ १६८, १७३
१७४

कवित्व—१६, ४, ४६, २१९

कपाटवृत्ति—१४५

कर्म—१५५, १७७ १ १ २११

कर्मकावच—८३

कर्मत्वभाति—१५१

कर्मनिरपेक्ष ईश्वरवादी—८४

कर्मतापेक्ष ईश्वरवादी—८४

कला—७३

कलाप—२५५

काक्यालोप्य न्याय—४५

काठक—२५५

काठकोपनिषद्—२५

कारणश्रवक—२१३

कारणपरमाणु—१९१

कारणमपञ्च—१ ४

कारणमात्र विमायकविभाग—१९५

कारणवाद—४६

कारणाकारणविभाग—१९५

कारणाकारणविभागमविभाग—१९५

कारिकावली—२१ १५५, १७१

कार्य-कारण-मात्र—१ १७ १८, ५,
११५, ११६, ११८,
१२७ २३

कायत्व हेतु—१४१ १४६

काल—७१ १५३

कालात्ययापत्ति—१२९ १४१

कालाप—२५५

कालिदास—४३

किञ्चापत्ति—१२९

कुमारिलम्ह—२२ ५२, ७५ १४, १४४,
२४७ २५५, २५६

कूटस्थ—५२ ५७, १८७, १८८, २२१

कूटस्थ भित्त—५१ ३१५

कृष्णपुराण—२१

कुपपयास-शेष—१४ १३७

कुपहान—२८५

वेदापनिषद्—२५

वेदकविकृति—१७७

कैवट—८७

कैवल्य—१ १७६ १८१, २३४, ३१५

कैवल्यशेषनिषद्—१३, २९

कौमुदी—२५

कोरीठकोपनिषद्—१ ७

क्रियायोग—१७६ २ २ २ ५

कसेरा—१७७ १७८, १७९, १८९ १९७
१९८, १९९ २ २ १ २ ३
२१ २११ २१४

ग

गन्धात्मवेत—१४६, १५

गार्हपत्यग्नि—२१९

गीता—२२ १८२ २ ३ २१७, २३

गुण—७, ७५, १५४ १७४

गौडपादाचार्य—११९

गौतम—२३ ४२ ११८, ११९, १२९
१३९ १४५, १४४ १४५

गौतमसूत्र—१३५

घ

घटकमुनि—११२ ११३

घटाकार—१ ८, १ २ १२३

च

चार्याङ्क—१४ १६, २२ ४५, ४६ ५६,
७५, ७७ ८१ ८४ ८५ ८६
९, १३७ १८२ १८८

विच-६५

विचमृमि-१२६

विचवृत्ति-१८८, १८९

विचरीप-प्रकरणा-५३

विचुचाचान-३ ३

विचिह्नशिष्ट परमात्मा-८३

विदात्मा-१ ६, ११० १११

विदामाव-१ ८, २८२, २८०

विदधन-११३ ११४

विदूष-११३

विदम्पप्रतिविम्ब-१७८

छ

छन-१८, १२४ १२६ १३२

छान्दोग्य मुक्ति-५५, २७३

छान्दोग्योपनिषद्-६, १२, १३, १५, १७,
२०, २६, ४, ६४,
६६ ११३, ११४, १८१
२७८

ज

जगत्प्रपञ्च-११४

जगत्प्रियात्नवाद-२४

जगत्प्रपञ्च-१ १

जगत्-१८, १२४

जामल-१६३

जाति-१२७, १३२

जातग्वर-१०८

जिह्वा-२

जीव-७ ७४ ८८, ११०

जीवमुक्त-११४

जीवमुक्ति-८८, १०

जीवमुक्तिवादी-८४

जमिनि-१६ १७, २१ १ ३ २३६ २४१

२४३ २४६

जेमिनिवृत्त-२ ३ २४ २४३

ज्योतिष्मती-१ १, २१२ २१४

स

सत्त्व-८, ८१ ८२, १७४, १८४ १८५,

२१३ २१८, २२, २२२, २२५,

३१२

सत्त्व (संक्षयमत्त)-७३

सत्त्व (सत्य) चतुष्टय-६६

सत्त्वान्तसारम्भक-२१६

सत्त्वशास्त्र-२ ४

साक्षात्प्राप्त्याव-१८८

सार्किक-८२, ८४ ८७

सिधिरि-२५५

सैत्तिरीय-२५५

सैत्तिरीय सारपत्रक-१२

सैत्तिरीय ब्राह्मण-५ २४१

सैत्तिरीय मुक्ति-१० २७३, २८८

सैत्तिरीय संहिता-१४३ २३६, २७३

सैत्तिरीयोपनिषद्-११ १६ १७, ४ ४८,
५४ ६६ १ ३ १८२,
२७८

सिद्धात्मावाच्य-१ २

सिधुरी-२७ २८, २८३

स्यलुक्त-५४ १५३ १६, २६३

ह

हरिकुमारचरित-२५४

हरिकाकार-७४

हस्त-११२

हस्त-११ ११२

हस्तक-१४३ १०५

हेतवान-१५

हेतवानादी-१८२

हेतुक-८६

होष-१८

हृत्-६६, ७ ११६ ११७ ११९

हृत्पत्र-१४८

हृत्पत्र-१५०

द्रव्यारम्भक कर्म—१३४
 द्रव्यारम्भक संयोग—१३१
 द्रव्या—११७
 द्वास्तोत्र—२३६
 द्वैतप्रतिपाद—१७५
 द्वैतप्रसङ्ग—१६
 द्वैतवाद—८३ ८४
 द्वैतवादी—२६ ८३ ८४ ८८, १०५,
 १७
 द्वैतवादी वैशेषिक—४७
 द्वाद्द्वैतवादी—८४
 द्वैतापत्ति—२६८
 द्वयशुद्ध—५४ १५३ १६ १६१ १६२
 १६३ १६४ १६५, १६६
 द्वयशुद्धारम्भक संयोग—१६१

न -

मद्रुचीय वाङ्मय (दर्शन)—४६ ६५, ६६
 ७३ ७७ ८४
 ८८

मागेष्टमह—६१ ६३
 नामधेय—२६८
 नाट्यस्य तद्व—२२३
 नास्तिक—८२, ८३ ८४ ८५ ८६ ८७
 निगमन—१२३ १३१
 निग्रहस्थान—६८, ६९, ११८, १३४
 १२५, १३ १३३
 नित्य—१४६
 नित्यात्मवेद्य—१५१
 निदिष्टात्तन—१४५ १८२
 निमित्तकारण—३५, ५८, २६५
 निम्नार्थाधार्य—८४ ८३
 निबन्ध—१७६ १७७ २६ २११
 निबन्धविधि—२४२
 निगदिष्टय—२ ५, १३७ १३८, २७३
 ३१४

निरविशय गुण—१ २, ३ ५
 निरविशय गुण—१ २, ३ ५, ११६,
 २४४, २७३
 निरवयव—८५, १४६, २६१
 निरीक्षर—८४
 निरीक्षरवादी—८४
 निरूपण—१३६ १३७
 निरूपय—१३७
 निरुपाधिक—४६, १७७
 निरुपाधिक अन्वय—२६३
 निरुद्ध गोचर—१८१
 निरोध—२ १, २ ७
 निरोध कारण—६६
 निर्गुणायमादी—८४
 निर्माण—२४१
 निर्मापक लिङ्ग—२७८
 निर्माणकारण—१७८
 निर्माण—१
 निर्विकल्प—१
 निर्वर्ण निर्वर्णक माय—२७४
 निष्कर्मवादी—८१
 निम्नवत्—१८१ १८२
 नृसिंहवाग्निमुपनिषद्—८६, १ ६
 नैष्कर्म्यवाद—८४
 न्याय—१३३
 न्यायकुतुमाञ्जलि—२६४ २६७ २७१
 २८८
 न्यायकुतुमाञ्जली—११६
 न्यायभाष्य—१३३
 न्यायमकरन्द—११२
 न्याय रत्नाञ्जली—१८७
 न्यायवार्त्तिक—१३३
 न्यायविद्या—१३३
 न्यायवीथी—२६४
 न्यायात्मन्युपनिषद्—१५१
 न्यायसूत्र—१२६

प

२०३, २०४, २६ २८
२६, २११, २१२, २१३,
२१४, २५

पद्म-परिचय—१२४, १३२

पद्मसिद्धि—१४२

पद्मिनी स्वामी—१३३

पद्मनन्द-स्वामी—१३३, २१४

पद्ममेन्द्रिय—१४, ७, ७३, २२०, २२२
२२३, २२४

पद्मगण—१७३

पद्महार्मिन्द्रिय—१४, ७ ७३, २२०,
२२२ २२३, २२४

पद्मवत् (जीवनवत्)—३६

पद्मवत्मा (जा)—१, ११, ७ ७३
२१३, २२ २२३
२२४, २२५, २ ३
३१३

पद्मवती—१४, ५३ १११, ११२ ३ ४,
३१३

पद्मपाशक—३८

पद्मपादिका—३०२

पद्मपूज—१०, ११, १४ ७ ७३ २६१

पद्मपूजामात्र—३१३

पद्मपूजामात्र—३३ २१६ २२, २२२
२२३ २२४, २२५ २७
३१३

पद्मपूजाचार्य—२७८, १६१

पद्मपूजामात्र—१४ २२३

पद्मपूजामात्र—३१३

पद्मपूजामात्र—३६

पद्मपूजामात्र—१२४ १३२ १३३, १३३

पद्मपूजामात्र—१४

पद्मपूजामात्र—७४ २१३

पद्मपूजामात्र—२ २१ १०, ४ ४१ ८६
११६, १७५, १७६ १७७
१८ १८१ १८४ १८५
१८६ १८७ १८८ १८९
१९० १९१ १९२ १, २ ३

पद्मकृत्य—१५५

पद्मार्थ—३७ ७१, २१३, २१४

पद्मार्थवादी—८४

पद्मार्थ-संग्रह—७१

पद्मनामाचार्य—३ ३

पद्म—७

पद्मः कान—२३५

पद्मः प्रमाण—१२

पद्मः प्रमाणपत्र—४३ २३५, २३६ २३७

पद्मः प्रमाणपत्रवादी—२३३, २३७

पद्महारानवेष्टितिय—११६

पद्मम्याप—१३३

पद्ममहारा—१४१

पद्ममात्र—५४ ८५, १३५, १७४, ३ ३

पद्ममात्र—२४२, २४३ २४४

पद्मम्याप—१४४

पद्मम्याप—१४४

पद्मम्याप-दोष—१३६ १४३ २३३

पद्मम्याप—१४४

पद्मम्याप—१४२ १३

पद्मम्याप—१ ६

पद्मम्याप—१६१

पद्मम्याप—१८, ५५, ५६, ५७ ५८,
३ ६, १६, १६१

पद्मम्यापवादी—३

पद्मम्याप—१८८, १८९ १९१

पद्मम्याप उपादान काव्य—३

पद्मम्याप—१२२

पद्मम्याप—१ १

पद्मम्याप—१६८

पद्मम्याप—१४३ १४

पद्मम्याप—१४३ १४३

पद्मम्याप—१४३

१ ए, ११२, ११४, ११५,
१८१ १८१ २७०, २७१
२७८

प्रमाणाभास—१४२

प्रमातृप्रमेयभाव—२७, ३४

प्रमिति—१२, १२४

प्रमय—२५, २६ २७, ३५, ४४ ६८, ६९,
११८, १२१, १२२, १३४ १४५

प्रबाह—२३८

प्रवृत्ति—६८, १३४ १३५, २३३

प्रवृत्तिनिमित्त—२४८

प्रक्षोभनिपट्—२१ ८३

प्रस्थानमेद—६२

प्रागभाव—६७, ७३ १६८, १७ २२१
३१

प्राचीननैवाधिक—२१

प्राद्यावाम—१७६ २ ८, २ ८ २१,
२११

प्राप्तिमासिक—५३, ३ २, ३ ३

प्रापमिक—६४, ८५

प्रापायव—२१, २३ २५, २६, ४२ ७३
८०, २६५

प्रापायववाद—७६, २६१

प्रावरण—२३

प्रेत्यभाव—६८, ११८ १२१ १३२

फ

फक्किका—२४७

ब

बन्ध—७६ ८१ १ २ २७४

बहिरङ्गतावन (बोग)—१७६

बादरायण—१ ३७ ८१ ८३ ८४, ८५

बापावस्थाभाव—१६३

बाण्य-बाण्य भाव—२४ ३३ ३५, ४४
२७४

बुद्धिबुद्धि—१८८, १८८

बृहदारण्यक—७ १ १३ १५, १७
२३ १८, ४३ ५ ८५,
८६, १ १ ७ १ ८,

ब्रह्मसत्त्व—११४ ३१५

ब्रह्मप्रसंगा—२७८

ब्रह्मभाव—३१४

ब्रह्मलोकानुत्थान—२७

ब्रह्मवाद—६४

ब्रह्मधून—१, ८३ १ ७, २६८ २७,
१८४

ब्रह्मसूत्रकार—८५

ब्रह्मसूत्रभाष्य—४८

म

मल हरि—३६ ८

मामती—१४

माव (पदाव)—१४८

भाष्य—१६५

भाषापरिच्छेद—४१

मास्कर—१८४

मृतापार्श्वमय—११८

भूमा—१७

मिदक्षामाभ्याधिकारवच—२६२

मेदाभ्यास—२७६

मोक्षापुरुष—८, ६१, २३३

मोक्षसाधन अष्टवर्गादी—८४

म

मठाकाश—१ ८

मण्डूकोपनिषद्—११

म स्येग्रनाथ—२ ७

मधुपतीका—१६६ ३ १ २१२ २३३

मधुपती—१६६ २ १ २१२ २३३

मधुगुणनगरवती—६२

मन्वमारियायाम—५३ १८ २१८, २८५

मन—७१

मनन—४८, ५ १४५

मनु—१४८

मन्त्र—२६८

महत्त्व—४४ ७ ७१ ७३ २१६,
१२, २२१ २२२ २२३
२२५, २२६ २३५, २६१

महाकाव्य—४४

महाकाव्य—२६३

महानारायणोपनिषद्—१३ ६६ ११३

महामारुत—३७ ४३ २५२

महामाध्य—८६ १६२ २५

महामुनि—५५

महोदय—१३६

मातङ्गकवकारिणा—११३

मातङ्गवैश्वानरनिषद्—२५

माध्यमिक—५३ ८५

माध्य—४६ ४७ ७५, ८४

माय्य सप्रदाय—२१

माधवाचार्य—१८, ५३ ६६ ६८, ७५,
७७ ८३ ८८

माया—३११ ३१३

मायावाद—६४

मायावादी—२२७

मायोपाधि—१११ ३ ४

मायोपाधिक—३ १

मातृतीमायव—२५४

माहेश्वर—४६ ६५ ७३ ७५, ८३ ८८,
८९

मित्र—७

मुक्तारमा—३

मुष्टाचली—१६

मुक्तिप्रदा—१३८

मुक्तपार्थ—२४३

मुक्तवैश्वानर—१ ३ ३१५

मुक्तवैश्वानरनिषद्—१३ ६६ ६७ ११७
२७६

मूल—२ ८

मूलतत्त्व—८१ ८२ ८३, ८६ ८७

मूलप्रकृति—५४ ५६ ७३, १७७ २१६
२१७ २१८, २१९ २२,
२२३ २२५, २३१, २३२

मूलाज्ञान—२७४

मूलाधार—१७७

मोक्ष—७७, ८१, १३९, २७४, ३१४ ३१५

मोह—२३१

य

यजुः—२ ३

यम—१७६ १७७ २११

याज्ञवल्क्य—१७५, १८४ १८५, २ ३

यार्हस्मिक—१८५

योगमाध्य—१६८

योगवादि—१७५

योगतत्त्व—६१ १८६ २१३ २१४

योगाचार—८५

योगी—२१३

र

रघुवंश—५३ १५

रसेश्वर—८४

रसेश्वर-वर्णन—७३ १७७

रसेश्वरवादी—७७ ८८

रामायण—२७३

रामानुजसम्यग्दाय—२१, ८४

रामानुजाचार्य—२८ २९ ३८ ४५, ४७
५३ ५६ ५८, ६६ ६८,
६९ ७ ७४ ७७ ८३
८८, ९३ १ १ ७

रूपद्वानि दोष—१५१

श

शङ्ख-परिवार—१६१

शक्ति—१४६

शिव—१३६ २३७ २३८ ३ ६

विह्वलीर—२१५, २२२
वीरलीर—२५४
वीरक—१२२

य

यज्ञमाचार्य—८३
यज्ञसूत्र—१२३
यज्ञसूत्रादीय—३६ ८
यज्ञसूत्रादीय—८५
यज्ञसूत्रादिमि—१४, १८८, २२४ २८४, ३१२
यज्ञस्यायन—१३३
यज्ञना—७१, २ ?
यज्ञसूत्र—१५५, २३४ २८५
यज्ञसूत्र-शेष—२२८
यज्ञसूत्र—२१३
यज्ञसूत्रादि—१ ५, ३११ ३१२
यज्ञार—१८५ २७
यज्ञानवादी (वीर)—३३ १३३ २८३
यज्ञानवन्तसि (वन्तान)—५३ २८३ २८८
यज्ञानरक्षण—३६
यज्ञानाचरण—२८३
यज्ञरक्षा—१२५, १३२
यज्ञेह-वेदसूत्र—२७
यज्ञेहमुखिवादी—८५
यज्ञारण्य मुनि—३३ १११ २८३, ३११
३१३
यज्ञि—२३८
यज्ञिप्रत्ययवेद्य—१३८
यज्ञाशक विभाग—१३३ १३३
यज्ञाशक-यज्ञाशक भाग—१५८
यज्ञाशक—१७७ २ १
यज्ञिप्रतिपत्ति—१२२ २२७
यज्ञम—७
यज्ञाशकमक कर्म—१३४
यज्ञाशकनक विभाग—१३३
यज्ञाशक विभाग—१३२ १३३, १३४
१३५

यज्ञ-ग्रन्थ—१५८, १८४
यज्ञसूत्र—५६, २३, २३१, ११५
यज्ञसूत्रादि—१८, ५५, ५६, ५७ ५८, ३
८३ ८ ८१ ८२ ८३ ८४,
१ २ २८

यज्ञसूत्रादी—३
यज्ञसूत्रादीयान—४७ ५८, ८, ८८
यज्ञसूत्रादि—२१४
यज्ञिप्रतिपत्ति—२१
यज्ञिप्रतिपत्तिवादी—८५
यज्ञेय—१३१ २२१
यज्ञेयसामान्य—५५
यज्ञेयविचारण—५३
यज्ञेय यज्ञेय भाग—२२४
यज्ञोका—१८३, २ १ २२२ २१३ २१४
यज्ञिप्रतिपत्ति—२४३ २४४, २४५, २४६
यज्ञनायक—२१ ४१ १३, १७१
यज्ञपुराण—२ ५, २ ३, २१२
यज्ञवादी—२३२
यज्ञवाद्य—१४ २३८ २७
यज्ञान्तसार—२७८
यज्ञान्तसूत्र—१४ २३८
यज्ञारिक अरक्षण—७१
यज्ञाधिक (वीर)—५३ ३३ ३८ ७७ ८५,
१३५

यज्ञाशक—२ २ २ ३ २१२
यज्ञाशक—२१७, २१८
यज्ञिरेक—२
यज्ञिरेक व्याप्ति—१२१
यज्ञसूत्र—१२३
यज्ञविचारण—१५२
यज्ञविचार—१८ २
यज्ञविचार-दशक—२३३
यज्ञविचार-शब्दा—२१
यज्ञिप्रतिपत्ति—२२२
यज्ञाशक-शेष—१४२ २३४

व्याप्ति—१३३

व्याप्तिमान—१४५

व्याप्यव्याप्ति—१३४ १३५

व्याप्यव्याप्यकमात्र-सम्बन्ध—३ ६

व्याप्य व्यापिका—१३२

व्याप्यत्व—१३८

व्याप्यत्व—१३८

व्याप्यत्व—१४८, १४९, १५०, १५१,
१५४ १५५

व्याप्य—१३ ४३ ५५ २३१

व्याप्यत्व—१३ ८५, १०८

व्याप्य—७ ८१ ११५

श

शक्ति—७१

शक्तिव्याप्य—१४ १६, ४३ ४० ४८, ५१
६ ६३ ८३ ८५, ८
८१ ८३ ८४ १ १३
१ ७ १८१ २०५, २०६
२०९

शक्तिव्याप्य—६५

शक्तिव्याप्य—८१

शक्ति—४५

शक्तिप्रमाण—८१, ८४ १११

शक्तिप्रमाण (स्वोद्योग)—८

शक्ति—२ ३

शक्ति शक्ति मात्र—८३

शक्तिव्याप्य—१३५

शक्तिव्याप्यत्व—१४१

शक्तिव्याप्य—१३८

शक्तिप्रमाण—१३३ ३ १

शक्तिव्याप्य—११५

शक्तिप्रमाण—१३३

शक्तिव्याप्य—१३३

शक्तिव्याप्य—१४४ १४५

शक्तिव्याप्य—१ ४

शक्तिव्याप्य—५१ ६३ १६३

शक्तिव्याप्य—१६४

शक्तिव्याप्यत्व—७

शक्तिव्याप्य—८३

शक्तिव्याप्य—२३

शक्तिव्याप्य—१४

शक्तिव्याप्य मात्रमात्र—५३ ७१ १६३

शक्तिव्याप्यत्व—१३ १४

शक्तिव्याप्यत्व—७५, १६३, १६७

शक्तिव्याप्य—१ ७

शक्तिव्याप्य—७१

शक्तिव्याप्य—१८, २६

शक्ति—४२, ४८, ८२, ८३ ८४ ८७

शक्तिव्याप्य—४

शक्तिव्याप्यत्व—४१ ६३, १ ७, ११२,
११३ १६६, १ ५

प

पदार्थ—१ ४ १ ८, २ ६

पदार्थ पदार्थ (व्याप्यत्व)—६८

स

सत्त्वव्याप्य—१३३

सत्त्वव्याप्य—८४

सत्त्वत्व—२४

सत्त्वत्व—१७४

सत्त्वव्याप्य—५५

सत्त्वव्याप्य—१८, ३३ ३२ १६२ २३
२३१

सत्त्वव्याप्य—५८, ५९

सत्त्वव्याप्य—१४१

सत्त्वव्याप्यत्व—१६२

सत्त्वव्याप्य—१३

सत्त्वव्याप्य—२३६

सत्त्वव्याप्य—४२

सत्त्वव्याप्य (व्याप्यत्व)—६६

सत्त्वव्याप्य—६८

सम्बन्धवाच्य—१५
 समवाय—१४६, १४७, १५१ १६८, २२१
 समवायसम्बन्ध—३, १४ १४६ १४८
 १५ १५१ १५२ १५३,
 १५४ १५५, २६८
 समवायसमवेत—१५१
 समवायान्तर—१५१
 समवायिकारण—५५, १५ १५१, १५४
 १६२, २६२ २६५
 समवायिकारणसमवेत—१५
 समवेत—१४६ १५ १५ १५२, १५४
 १६८
 समानाधिकरण—१२२ १५३, १७ २८८
 समानाधिकरण निर्देश—८७
 समानाधिकरण सम्बन्ध—३ ८
 सम्प्रकाशसमाधि—१७५, १८३ १८४ १८५
 सम्प्रद—२७४
 सम्प्रसरण—२१५
 सप्तसम्प्रतिष्ठा—१२३ १८ १८७ ३ ३
 सर्वज्ञानसम्प्रद—८४ ८८, ८ ८३ ८४
 सर्वसिद्धान्त म्याम—५१
 सर्वा मैक्वडि—७
 सर्वाभावमासक—४३
 सन्निकल्प—१
 सन्निकार समाधि—२ १
 सन्निकर्त समाधि—२ १
 सद्गुरु—७३
 साक्षात्कारी—११८
 साक्षात्कार्य—१५ १५१, १५२ १५३
 साक्षिपैतव्य—३
 साक्षिमास्य—३ १
 साक्षी—४४
 साक्षिरूप—१ ५, १३८ २७३ ३१४
 साक्ष्यसाधक मास—१२८
 साक्ष्यसाधन मास—१२८
 साक्ष्यसाधन साक्ष्य—१८३

साध्यामासवृत्ति—१२५
 सानन्द समाधि—१८५
 सामानाधिकरण्य—१३६, २३२
 सामान्य—११ ७२, ७५, १४७, १५१
 १५५, १६८ २२१ २५७, २६१
 सामान्य निबन्धन—२५६
 सामान्यविशेषसमाधि—१६८
 सामान्यान्तर—१५१
 साम्यावस्था—२१७
 सायन् मासवाच्य—३६ ८४
 सायन्वाच्य—८३ ८४
 सायन्व—८५, १४ १८४, २८६, २८९
 सास्मिन् समाधि—८६ २ १
 साहचर्य—१८
 सिद्धान्त-पक्ष—१४८
 सिद्धान्त-विष्णु—१८७
 सिद्धि—२१३
 सुनिष्ठ—१८३ १८४
 सुसमशील—१४ १५
 सुनिष्ठपक्ष—१४
 सुनिष्ठ—५६
 सुन्दर—८४
 सुन्दरवादी—८४
 सुन्दर-वाक्पदार्थन—१७५
 सुपक्ष—१३६, १३७
 सुपक्षिक—४६ २७७
 सुपक्षिक—५६ ३८ ७७ ८५
 सुपक्षिकारीक—५५, १ ८, ३१२
 सुपक्षिकारी—५५, ५६, ५७, ६
 सुपक्षिकारी—३
 सुपक्षिकारि—१८५
 सुपक्ष—२१७
 सुपक्ष—१८५
 सुपक्ष-वाक्पदार्थ—१४
 सुपक्षिकारिणी—१३८
 सुपक्षिकारि—१३८, १७

संसार—२७४
 संसार-दशा—११८
 संस्कार—७२ १ ४
 संस्काररूपा—१८३
 संस्काररूपा विधि—११४
 सांख्यकारिका—२१ २३, ७१, २१८,
 २२३, २२४, २२९, २३२
 २३४ २३५

सांख्यतत्त्वविशेष—२१८
 सांख्यतत्त्वविशेषन—१३
 सांख्यप्रवचन—१७५, २१७ २२
 सांख्यवादी—२३३
 स्कन्धपुत्र—१८३
 स्कन्ध—२८३

स्कन्धशरीर—१४ १५
 स्कन्धास्त्रपरीक्षा—२३३
 सप्त तार्किक—८४
 सप्त द्वैतवादी—८४
 सूर्य—२८
 स्वाहावादी—८२ ८४ ८५
 स्वतन्त्रमात्र—४२
 स्वतन्त्रमात्रवादी—२३३
 स्वतन्त्रमात्रवाच—४३ २३३ २३५, २३६,
 २३७

स्वतन्त्रमात्रवाच—२३७
 स्वतन्त्रमात्रवाचवादी—२३२
 स्वदेव—११

स्वनिर्वाह—३१
 स्वमागमान—११
 स्वमात्रवादी—५
 स्वमात्र—२२१ २२२
 स्वमात्रविधि—२३
 स्वमात्रवाच—३१
 स्वतन्त्र—५, ८४ ८५

३

इष्टयोग—२ १ २ ७
 हिरण्यगर्भ—१७५
 इष्टपुत्रपरीक्षा—१७७ १ २
 इष्टमात्र—१७ १८, १९ ११८, १२५
 १२६ १२७ १४१ १४४
 १४ २३७

ईश—२ ८

४

व्यसनात्मवादी—४
 व्यसनात्मवादी—५३ ५८, ८४
 व्यसनात्मनिष्ठा—८३

५

व्याप्त-वेद्य प्रमुक्त—३३, ३५
 व्याप्त वेद्य मात्र—४७
 व्याप्तमात्र—८३
 व्याप्तमात्र—१३३, १३४, १३७
 व्याप्तमात्र—१३२ १
 व्याप्तमात्रवाच—२८

पङ्दर्शन-रहस्य

शुद्धि-पत्र

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३८	३६	(जीवात्मा) अति	(जीवात्मा) अति
४८	३३	तो	तब
५५	२३	कणमक्षपक्ष-पात	कणमक्षपक्ष छपात
५६	१	संपादनात	छपातवाद
६३	९	शारीरिक	शारीरिक
६६	१४	बैमानिक	बैमानिक
७	१६	और	और
७३	७	मत्तमे	मत्त से
७४	६	मत्त मे	मत्त से
८३	३६	मत्तिमस्य	मत्तिमस्य
८३	२१	मात	भीत
८४	३	किमा गया है	किमा है
८५	१३	पार्वाक	पार्वाक
८८	३१	नैपुण्य	नैपुण्य
८९	१८	नू पू	पू नू
९८	२६	उपपादान	उपपादन
९९	१३	लम	लप
९९	१६	भुविषो	भुविषो
९९	१८	तादृश्य	तादृश्य
९९	२७	हो	हो
९९	३५	विषयीगदन	विषयीगदान
९९	१६	महावात	महावात
१	३५	दूबरा	दूबरा
१	३४	वाद	वाद
१ १	१	छायादीराव	छायादीराव
१ १	१८	तह । अन्त्या	तह अन्त्या
१ १	१८	वहिक	वहिक
१ ४	४	कर्मकारवर्जित	कर्म कारवर्जित

